

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Numero 36 | kevät 1/2003

Hinta 8 euroa

- Hannah Arendt
- Ecce homo – Nietzsche
- Saarinen ja soveltava filosofia
- Filosofian päivä
- Liite: Järki ja tunne Suuressa
filosofiatapahtumassa

niin & näin

Filosofinen aikakauslehti
Toimituksen osoite:
niin & näin PL 730, 33101 Tampere
toimitus@netn.fi www.netn.fi

Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,
puh. 040-8434998,
sähköposti paatoimittaja@netn.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,
toimitus@netn.fi
Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@kultti.net
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@uta.fi
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uta.fi
Mika Saranpää, mika.saranpaa@helia.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@uta.fi
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Jarkko S. Tuusvuori jtuusvu@cc.helsinki.fi
Tere Vadén, tere@ihu.his.se
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

Toimitusneuvosto

Antti Arnkil
Jouni Avelin
Jussi Himanka
Hanna Hyvönen
Heikki Ikäheimo
Antti Immonen
Riitta Koikkalainen
Jussi Kotkavirta
Taneli Kukkonen
Marjo Kylmänen
Kaisa Luoma
Ville Lähde
Pekka Passinmäki
Sami Pihlström
Jarkko Tontti
Tommi Uschanov

Tilauhinnat

Kestotilaus 12 kk 26 euroa
ulkomailla 34 euroa
Lehtitoimiston kautta tilattaessa
lisämaksu. Kestotilaus jatkuu
uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo
irti tilauksensa tai muuttaa sen
määräaikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa
vuodessa.
Tilaus- ja osoiteasiat
Heikki Suominen/Raija Pyssysalo
p. 03-362 3185 (k.), tilaukset@netn.fi
Markkinointi Sami Syrjämäki, p.
050-5400268
Ilmoitushinnat 1/1 sivu 330 euroa,
1/2 sivua 200 euroa, 1/4 sivua 110
euroa, takasisäkansi 400 euroa
Maksut ps-tili 800011-1010727
Julkaisija Eurooppalaisen filosofian seura ry
Ulkoasu ja taitto Kimmo Jylhä
www-sivut Reijo Kupiainen,
reijo.kupiainen@urova.levi.fi
ISSN 1237-1645
10. vuosikerta
Painopaikka Karprint Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto
Kultti ry:n jäsen (www.kultti.net)

Tämän numeron kirjoittajat

Hannah Arendt, ks. s. 31–
Mats Bergman, VTL, FM, Filosofian
laitos, Helsingin yliopisto
Seán Burke, Reader, Durhamin
yliopisto, Yhdysvallat
Kai Eriksson, tutkija, Ph. D., Sosiolo-
gian laitos, Helsingin yliopisto
Jukka Hankamäki, FT, Helsinki
Vappu Heikkurinen, VTM, Yleisen
valtio-opin laitos, Helsingin yli-
opisto sekä Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos, Jyväskylän
yliopisto; Tutkijaliiton toiminnan-
johtaja
Miika Kabata, fil. yo., Helsingin
yliopisto
Leena Kakkori, FT, yliassistentti,
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian
laitos, Jyväskylän yliopisto
Taneli Kukkonen, TT, FM, tutkija,
Suomen Akatemia
Kaisa Kurikka, FL, assistentti, koti-
mainen kirjallisuus, Turun yli-
opisto
Mikko Lahtinen, valtio-opin dosentti,
yliassistentti, Poliitiikan tutkimuk-
sen laitos, Tampereen yliopisto
Hannu Lauerma, psykiatrian profes-
sori, Turun yliopisto
Markus Lång, FL, Helsingin yliopisto
Koïchiro Matsuura, Unescon pää-
johtaja, ks. s. 58
Arne Nevanlinna, kirjailija, arki-
tehti, Helsinki
Sami Paavola, VTM, Psykologian
laitos, Helsingin yliopisto
Kari Palonen, valtio-opin professori,
Jyväskylän yliopisto
Tuija Parvikko, ma. professori,
Poliitiikan tutkimuksen laitos,
Tampereen yliopisto
Esa Saarinen, Systemitieteiden
professori, Teknillinen korkea-
koulu, Helsinki
Mika Saranpää, FL, yliopettaja,
Helia Ammatillinen opettaja-
korkeakoulu
Leif Sundström, tutkija, Helsingin
yliopisto
Sami Syrjämäki, FM, tutkija, Filoso-
fian laitos, Tampereen yliopisto
Olli Tammilehto, vapaa kirjoittaja ja
tutkija, Fiskars
Jarkko Tontti, OTT, VTM, D.E.A.,
Helsinki
Jarkko S. Tuusvuori, Turku
Seppo K. J. Utria, psykiatri evp.,
Klaukkala
Pasi Väliäho, FM, Tutkija, Media-
tutkimus, Turun yliopisto

Pääkirjoitus

1 Mikko Lahtinen, *Historian voittajat ja häviäjät*

niin vai näin

- 2 Sami Paavola & Mats Bergman, *Kotoperästäkö vai ei? Lisäkommentteja Peircen suomentamisesta*
4 Seppo K. J. Utria, *Merkityksistä: kommentti Lauri Raubalan ja Hannu Lauerman kirjoituksiin filosofian laukaisemasta maniaasta*
6 Hannu Lauerma, *Sairaus, häiriö vai elämäntilanne – mielen subteesta fyysiseen maailmaan*

Soveltava filosofia

8 Esa Saarinen, *Soveltavan filosofian luova räjähdysvoima*

Artikkelit

- 15 Kai Eriksson, *Kommunikaatiosta ja sen ehdoista*
23 Pasi Väliäho, *Keskipäivä-keskiyö. Liikkuvasta kuvasta filosofian asiana*

Hannah Arendt

- 31 Hannah Arendt, *”Heidegger-kettu”*
32 Kari Palonen, *Arendt, politiikka ja poliitikot*
34 Tuija Parvikko, *Arendt globalisaatiokriittikkona*
36 Vappu Heikkurinen, *Kontemplaatiosta toimintaan ja takaisin*

Kolumni

38 Arne Nevanlinna, *Tukkisaari II*

Psykoanalyysi

41 Markus Lång, *Psykoanalyysin ja filosofian subteesta. Tietoteoreettinen katsaus*

Lehdet

52 Jarkko Tontti, *Filosofian ilosanomaa levittämässä – Widerspruch ja der blaue reiter*

Syväekologia

55 Olli Tammilehto, *Miksi Arne Ness ei ole Norjan Pentti Linkola?*

Filosofian päivä

- 58 Miika Kabata, *UNESCO:n Filosofian päivä Suomessa*
58 Koïchiro Matsuura, *UNESCO:n pääjohtajan tervehdys Filosofian päivän kunniaksi 21.11.2002*
60 ”Kysy filosofilta” -tapahtuman satoa

Teknologia ja massakulttuuri

65 Jukka Hankamäki, *Miten teknologia ja vauhtisokeus fasinoivat massakulttuuria? F1-huumaa filosofisesti formuloituna*

Ecce homo – Nietzsche

- 73 Tapani Kilpeläinen, *Kaksi suomennosta eräästä sairaskertomuksesta*
75 Jarkko S. Tuusvuori, *Optikkokäynti*
77 Kaisa Kurikka, *Seán Burke ja miten tekijä tehdään*
78 Jarkko S. Tuusvuori, *Arvoitus nimeltä ”Nietzsche” – tuokio Seán Burken kanssa*
82 Seán Burke, *Nietzsche ja tekijävastuu*

Kirjat

- 91 Jakke Holvas, *Arvon sanat – spekulointia talouskäsitteillä* (Leif Sundström)
91 Miikka Luoto, *Heidegger ja taiteen arvoitus* (Leena Kakkori)
92 Anaksagoras, *Fragmentit*
Zenon, *Fragmentit ja paradoksit*
Melissos, *Fragmentit* (Mika Saranpää)
94 Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae* (Taneli Kukkonen)

Historian voittajat ja häviäjät

Arki ajattelussa ja historiantutkimuksessakin on helppo erehtyä arvioimaan menneisyyttä nykyisyyden valossa. Tämä ei tarkoita vain anakronismia, sitä että soveltaisimme nykyisiä käsitteitämme aikaan, jolloin niitä ei ollut olemassakaan tai niiden merkitys oli toinen kuin nykyään. Nykyisyyden mahti näkyy muuallakin, esimerkiksi niin sanotussa ”voittajien historiassa”. Siinä menneisyyden ihmiset, ihmisryhmät, liikkeet, aatteet, teot ja tapahtumat luokitellaan voittajiksi ja häviäjiksi, voitoiksi ja tappioiksi. Voittajia ovat ne, jotka ovat selvinneet hengissä historian taisteluista. Tällainen tulkinta käy arveluttavaksi heti kun siihen sisältyy muutakin kuin taistelujen tosiasiallisten syiden ja seurausten kuvausta, kun siihen tulee mukaan *olemusajattelu*. Silloin oletamme, että jollakin menneisyyden hetkellä – ”alkuhetkellä” – on ollut joukko *olioita*, joista jotkut jatkavat olemassaoloaan tulevaisuuteen ja toiset jäävät tante-reelle, häviävät pois. Tässä katsannossa voittajan voittokulku nähdään *kuninkaantienä*, jota pitkin voittaja käy kohti tulevaisuuttaan.

Mutta onko historiassa voittajia ja häviäjiä? Epäilemättä kaikki eivät menesty yhtä hyvin. Toisten osa on kovempi kuin toisten. Joku nousee valtaistuimelle, toinen vajoaa orjuuteen, kolmas vallan tuhoutuu. ”Voittaja” ja ”häviäjä” ovat kuitenkin käsitteinä paljon ongelmallisempia ja puolueellisempia kuin voittajat – tai alistuneet häviäjät! – antavat ymmärtää. Onko voittajan tie sittenkään kuninkaantie? Eikö *tie* ole jo ennalta valmis väylä, jota pitkin kuningas seurueineen voi kulkea? Myös kuningas on jo tielle astuessaan sama kuin sen päättyessä, kuningas. Voittajan tilanne on kuitenkin toinen. Hän ei ole jo alussa ”voittaja”, eikä hänen tietään ole olemassa ennen sen loppua. Milloin ja miten voittaja sitten *muuttuu* ”voittajaksi” – ja häviäjät ”häviäjiksi”? Taisteluissa! Mikäli niitä ei käytäisi, mikäli voittaja olisi jo alussa ”voittaja”, niin hän todellakin olisi edennyt pitkin valmista tietä kuin kuningas valtakunnassaan. Myös taistelut olisivat vain näennäisiä kamppailuja voittajan historian kirjoittajien kuvailtaviksi. Historian taisteluissa ”voittajia” ja ”häviäjiä” ei kuitenkaan ole ennen kuin ”lopussa”. Tulevaisuus realisoituu vasta hävittäessään nykyisyyteen. Se ei siinnä horisontissa kuin kuninkaantien päässä odottava linna. ”Tulevaisuus kestää pitkään” (Althusser) ja tulee aina huomenna...

Ellei halua osallistua voittajien tai häviäjien olemushistorian kirjoittamiseen, niin historiaa tulee ymmärtää menneisyydestä eteenpäin, simuloiden, ei nykyisyydestä taaksepäin, projisoiden. Mikä on tehnyt jostakin kamppailun osapuolesta *tosiasiallisen* voittajan? Vastaus on teoriassa yksinkertainen: ”häviäjät”! Ilman niitä voittaja ei olisi voit-

tonsa hetkellä se mikä on, ”voittaja”. Hän olisi voittaja jo alussa, ja lopussa, kaiken aikaa. Mikäli taas oletamme, että häviäjät *tekevät* voittajat – ja *vice versa*, vastavuoroisesti – niin voimme ajatella, että voittajia ja häviäjiä ei ole olemassa kuin *post bellum*. Voittajalla (tai häviäjällä) ei ole olemusta, joka sisältäisi myös ominaisuuden ”voittajuus” (tai ”häviäjyys”) ja päämäärän ”voitto” (”häviö”). Kun ajatellaan, että häviäjät tekevät voittajat, niin ajatukseen ei kuitenkaan sisälly *Tarkoitusta* tai *Järkeä*. Historiassa ei tarvitse nähdä mitään ”moraalia” tai metafyyisistä – te(le)ologista – suunnitelmaa. Häviäjät eivät ole olemassa *tehdäkseen* voittajia. Kysymys on vain kamppailun *tosiasiallisista* hyvistä tai huonoista seurauksista, joista monet ovat kaikkea muuta kuin osallisten tarkoittamia.

Mitä seuraisi siitä, että voittajat todella olisivat kuninkaita kuninkaantiellä? Vastaus on nytkin yksinkertainen: *despotia* eli täydellinen yli- ja mielivalta, kun hallitsija todella voisi toteuttaa itseään minkään vaaran uhkaamatta tai voiman vastaan panematta. Tällaiseen despotian olettamukseen sisältyy *politiikassa* kaksi näennäisesti toisilleen vastakkaista kantaa: täydellisen muutoksen utopia ja kyyninen suhtautuminen muutoksen mahdollisuuteen. Tosiasiallisesti nämä ovat läheistä sukua toisilleen. Kumpaankin sisältyy totaalinen käsitys muutoksesta ja mustavalkoinen asioiden olemuksellistamisen periaate: Tulevaisuus (”maailma”) on joko ”meidän” tai ”heidän”. Näin vaateliäs kanta vaihtuu helposti vastakohdakseen: utopismi romahtaa kynisismiksi. Tästä historia tarjoaa lukuisia esimerkkejä.

Tätä kirjoitettaessa Yhdysvallat ei ole aloittanut hyökkäystä Irakiin. Nyt sota voi olla käynnissä. Jos on, niin epäonnistuivatko sodan vastustajat? Olivatko he häviäjiä? Kyllä ja ei. Kyllä, koska sota alkoi, mutta myös ei. Voimmekin välttää häviäjän epätoivon kysymällä: Millainen olisikaan Bush II:n kuninkaantie, mikäli hän seurueineen voisi edetä minkään voiman – edes alivoiman – panematta vastaan? Mitä siitä seuraisi, ettei hallitsijan tarvitsisi ollenkaan varoa, että joku voi aina sentään työntää kalikkaa rattaisiin? Entä siitä, ettei hallitsijoiden täytyisi enää lainkaan pelätä valtansa puolesta? Millaisessa maailmassa me eläisimme, jos ”massojen pelkoa” (Spinoza) tuntisivat enää vain massat?

Malum nullum est sine aliquo bono.

Mikko Lahtinen

Kotoperäistäkö vai ei? – Lisäkommentteja Peircen suomentamisesta

Markus Lång ja Tommi Vehkavaara ovat käyneet keskustelua (*niin & näin* 1/2002, 3/2002 ja 4/2002) Långin suomentamasta Charles Peircen kirjoitusten kokoelmasta (*Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia*, Vastapaino 2001). Peircen kirjoitusten kääntäminen ei ole helppoa, kuten itsekin tiedämme yhden Peircen kirjoituksen suomentaneena (ks. Peirce 2001a). Tämä kirjoitus oli vielä suhteellisen helppo kääntää, paitsi lyhytensä, myös melko rajoittuneen termistönsä takia. Långin saavutus on siis kunnioitusta herättävä. Silti joudumme yhtymään moiniin Vehkavaaran esittämiin kriittisiin kommentteihin ja esitämme joitain lisäpohdintoja, koskien erityisesti termien ”kotoperäistämistä”. Emme siis tässä kommentissa ota niinkään kantaa Peircen kirjoitusten *tulkittamiseen* (vrt. Lång 2002b) tai Långin suomentukseen kokonaisuutena, vaan niihin ratkaisuihin, jotka liittyvät filosofisten termien suomentamiseen.

Täytyy kuitenkin ensiksi todeta, että olemme melkein pä velvoitettuja ottamaan osaa tähän keskusteluun, koska Lång listaa allekirjoittaneet kirjan esipuheessa esilukijoiden joukkoon (Lång 2001, ix) ja antaa nyt keskustelussa ymmärtää, että esilukijat ovat olleet hänen ratkaisujensa takana: ”... esilukijain joukossa oli maan merkittävimpiä Peircen tuntijoita, ja he lukivat käsikirjoitusta hyvin tarkkaan” (Lång 2002a, 4). On epäselvää keihin esilukijoihin Lång tässä viittaa ja kuinka laajaa yhteistyötä hän on joidenkin Peirce-tuntijoiden kanssa käynyt, mutta oma kokemuksemme esilukijoina oli samansuuntainen sen kanssa, miten Vehkavaara (joka oli siis myös yksi esilukija) kuvaa omaa rooliaan: esilukeminen oli melko pintapuolista, jo siitä syystä, että Lång ei tuntunut olevan aktiivisen kiinnostunut käymään asioista laajempaa keskustelua (kommentoimme itse oikeastaan vain yhtä kirjoitusta). Täsähän ei sinänsä ole mitään moitittavaa ja kääntäjällä on tietysti täysi oikeus omiin ratkaisuihinsa, mutta näin jälkempäin

tuntuu lähinnä kiusalliselta, jos annetaan ymmärtää, että esilukijat ovat – ainakin pääosin – hyväksyneet tehdyt ratkaisut. Esipuheessaan Lång kirjoittaa myös: ”Kiitän lämpimästi esilukijoita ja auttajia väivännäöstä ja pahoittelen, että *muutamien* suositusten kohdalla pidin oman pääni...” (kursivointi lisätty, Lång 2001, ix).

Lång on meistä oikeassa siinä, että kääntämisen sujuvuus ja kielellinen tyyli pitäisi olla tärkeitä asioita myös silloin, kun käännetään Peircen kaltaisia, hyvin tarkkaan argumentointiin pyrkiviä filosofeja. Sellaista käännoästä, jossa alkupeiräisen kielen rakenne ja sanonnat työn-

»Erityisesti Långin suomentuksessa kummastuttaa suoranainen vimma ”kotoperäistä” vierasperäisiä käsitteitä, tai kuten Vehkavaara tätä osuvasti nimittää, kääntäjän ”fennomaaninen absolutismi”.»

tyvät liikaa esiin, tehden väkivaltaa suomen kielelle, pitäisi pystyä välttämään, ja tämä vaatii vahvaa kääntämisen ammattitaitoa. Kömpelön tuntuiset anglismit työntyvät nykyään helposti omaankin kirjoitettuun tekstiin. Mutta kuten Vehkavaara hyvin tuo esiin (useita esimerkkejä mainiten), Långin suomentuksessa kääntämisen sujuvuus on (liian) useissa kohdoin jättänyt Peircen filosofian *sisällön* toissijaiseen asemaan. Erityisen ongelmallista tämä on sen kaltaisen filosofian kohdalla, jota Peircekin edustaa – filosofian, jossa pienillä käsite-eroilla ja eroteluilla on hyvin merkittävä rooli. Ihannetapauksessahan kielen sujuvuus yhdistyisi tarkkaan sisällön tuntemiseen. Voisi kysyä, voiko tämä ylipäänsä kunnolla onnistua yhden ihmisen voimin. Pitäisikö käännoäset jo lähtökohtaisesti tehdä useamman ihmisen yhteistyönä, jotka vielä edustaisivat erilaista osaamista ja asiantuntijuutta (kielen ja kääntämisen asiantuntijuutta, filosofian eri osa-aluei-

den osaamista jne.)? Käytännössähän tähän ei niukkojen resurssien takia ole yleensä kunnolla mahdollisuutta, mutta tähän suuntaan pitäisi varmaan enemmän pyrkiä.

Erityisesti Långin suomentuksessa kummastuttaa suoranainen vimma ”kotoperäistä” vierasperäisiä käsitteitä, tai kuten Vehkavaara tätä osuvasti nimittää, kääntäjän ”fennomaaninen absolutismi”. Tätä ovat Vehkavaaran lisäksi muutkin kritisoineet. Esimerkiksi Sami Pihlström, jonka Lång mainitsee myöskin yhtenä suomentuksen esilukijana, on esittänyt selkeää kritiikkiä Långin ratkaisuja kohtaan (ks. Pihlström 2002). Lång itse ei näytä löytävän mitään kovin hyviä tai kunnioitettavia perusteita puolustaa vierasperäisen termistön käyttöä, vaan hänen mielestään kyse on tällöin vallankäytöstä ja erottautumisen tarpeesta, salaperäisyyden tavoittelusta ja tärkeilystä, asioiden etäännyttämisestä ja mahtavuuden hakemisesta (Lång 2001, viii). Ainoa kunnon peruste hänen mukaansa kotoperäisten sanojen hylkäämiselle näyttää olevan se, että tällaisen sanaston kehittäminen on sinällään vaivalloista, tai se, että sanaston kehittämisessä ei tahdota päästä vauhtiin, koska termit ovat aina aluksi vieraita (mt.). On varmasti totta, että akateeminen maailma ja akateeminen keskustelu usein keikaroivat vierasperäisillä sanoilla, jotka ovat esimerkiksi aloitteleville opiskelijoille hankalia oppia. Silti tämä ei tarkoita, että tällaisella teknisellä termistöllä ei olisi mitään puolustettavaa roolia. On myös huomioitava, kenelle teksti on tarkoitettu. Asioiden yleistäminen ja vieraskielisen sanaston välttäminen on tärkeää silloin, kun teksti on tarkoitettu ns. suurelle yleisölle, joka ei kunnolla tunne alaa eikä sitä jatkossakaan tule suuremmin opiskelemaan. Teknisempi ja pikkutarkkuuteen pyrkivä termistö on taas tärkeää alan tuntijoille ja sitä opiskeleville. Suurin osa Peircen suomentosvalikoiman kirjoituksista on niin erikoistuneita, että ne tuskin missään muodossa suuremmin houkuttelevat kovin laajaa lukijakuntaa, vaan potentiaalisia lukijoita ovat ennen kaikkea filosofiaan, logiikkaan ja semiotiikkaan laajemmin perehtyneet tai jatkossa laajemmin perehtyvät lukijat.

On outoa, että Lång pyrki puolustamaan omaa linjaansa kotoperäistä vierasperäisiä termejä viittaamalla Peircen ”terminologian etiiikkaan”. Peirce nimittäin puolustaa nimenomaan pyrkimystä

käyttää teknistä ja ”tieteellistä” terminologiaa, joka eroaa arkipäivän kielestä ja joka lisäksi pyrkii säilyttämään kunkin termin alkuperäisen asun ja muodon, niin paljon kuin se vain on mahdollista (kylläkin niin, että termi sopeutuu hyvin kyseisen kielen muotoihin) (Peirce, *CP* 2.219-226). Toinen näistä suosituksista esimerkiksi nimenomaan neuvoo välttämään arkikielestä muotoiltuja termejä filosofian teknisenä termistönä: ”To avoid using words and phrases of vernacular origin as technical terms of philosophy” (*CP* 2.226). Kolmas neuvoo käyttämään skolastiikasta peräisin olevia termejä englannin vastaavien käsitteiden perustana (muuntamalla nämä englannin kielessä toimivaan muotoon): ”To use the scholastic terms in their anglicised forms for philosophical conceptions, so far as they are strictly applicable; and never to use them in other than their proper senses.” (mt.) Neljäs ja viides sääntö suosittelee samaa toimintatapaa koskien muulta ajalta peräisin olevaa filosofista käsitteistöä. Peirce ei tietystikään ole mikään välttämätön auktoriteetti tässä – kuten hän itsekin tunnustaa jo kirjoituksensa alussa – mutta on vaikea löytää Peircen omista käsityksistä mitään, mikä puolustaisi termien kotoperäistämistä. Teknisen terminologian etuna Peirce näyttää pitävän ainakin sitä, että se auttaa luomaan täsmällisempiä käsitteitä kuin arki-kieli eikä se niin helposti luo petollista kuvaa siitä, että jonkin asian ymmärtää ilman, että todella ymmärtää käsitteen merkityksen.

Lång ei näytä kunnioittavan kovinkaan paljon aiemmin tehtyjä oppisanojen suomennoksia, kuten Vehkavaarakin tuo hyvin esille (ks. myös Pihlström 2002). Långin oman väitteen mukaan uutta, kotoperäistä sanastoa on kirjassa vähän ja sanasto on ”haalittu eri kirjoittajilta” (Lång 2002a, 5). Tämä voi sinänsä pitää paikkansa, mutta se ei muuta sitä, että Lång on systemaattisesti hakenut vaihtoehtoja monille *vakiintuneille* filosofian, logiikan ja semiotiikan suomenkielisille termeille. On ongelmallista, jos näille vakiintuneille sanoille lähdetään hakemaan uusia ja lähempänä arkikieltä olevia muotoja. Tämä ei ainakaan *helpota* sellaisen lukijan asemaa joka jo tuntee kyseistä termistöä tai jatkossa tulee tutustumaan kyseisen alan termistöön. Miksei siis esimerkiksi ’predicate’ saa olla vakiintuneen käytännön mukaan ’predikaatti’ (vaan Långin käännöksessä

’maine’), tai ’subject’ ’subjekti’ (vaan ’alus’). Semiotiikasta tuttu, mutta nykyään yleisesti käytetty jaottelu ’symbol’, ’index’, ’icon’ (’symboli’, ’indeksi’, ’ikoni’) on kääntynyt Långilla muotoon ’tunnus’, ’osoitin’ ja ’kuva’. Näistä erityisesti ’kuva’ on Peircen semiotiikan kannalta suorainainen käännösvirhe. Kotoperäistäminen johtaakin helposti asian kannalta vääriin muotoihin. Esimerkiksi ’argument’ (’argumentti’) on käännetty harhaanjohtavasti ’perusteeksi’, vaikka tälle olisi ollut käytössä myös vakiintunut kotoperäinen sana eli ’päätelmä’. Esimerkkejä on paljon lisää. ’Term’ (’termi’ tai ’yksilötermi’) on Långilla ’jäsen’. ’Categories’ eli filosofiasa vakiintunut ja keskeinen ’kategoriat’, on saanut oudon muodon ’luokkakäsitteet’. Ja ’transcendental’, joka on filosofian perinteen kannalta tuttu ja merkittävä käsite ’transsendentaali’, on saanut hyvin harhaanjohtavan muodon ’tuonpuoleinen’ (kuten Vehkavaarakin tuo esiin). Långin vastaus on, että ’transsendentaaliselle’ pitää löytää jokin kotoperäisempi ”suomennos” (Lång 2002b, 2). Mutta miksi, koska ’transsendentaali’ on jo suomenkielistä filosofista termistöä?

Onko näiden vakiintuneiden termien hylkäämisen perusteena vain se, että ne liikkua muistuttavat englanninkielistä muotoaan – eli jonkinlainen käänteinen terminologian etiikka, jossa nimenomaan pitää välttää termejä, jotka vaikuttavat liian samankaltaisilta vierasperäisten sanojen kanssa? Paitsi että nämä termit ovat jo vakiintuneessa käytössä, ne myös auttavat niitä lukijoita, jotka lukevat Peircea ja muuta vastaavaa kirjallisuutta suomen kielen lisäksi englanniksi ja muilla sellaisilla kielillä, joissa käytetään erikois-termien perustana lähinnä latinasta ja kreikasta periytyviä sanoja. Yksi sivistys-sanojen ja erityistermistön etu on juuri siinä, että ne ovat samankaltaisia monissa kielissä. Monet näistä kotoperäistetyistä termeistä ovat vieläpä sellaisia, jotka ovat yleiskielessäkin jo tuttuja. Toisaaltahan juuri tämä tuttuus voisi puoltaa sitä, että keksitään niille uusia teknisempiä nimityksiä – mutta tätä tuskin voi pitää suomentajan tehtävänä (ja lisäksi näiden termien yleiskielinen käyttö ei myöskään ole paljoakaan etäännytynyt niiden ”tekni-semmästä” käytöstä). Långin kanta näyttääkin johtavan siihen, että ainoastaan vahvasti kotoperäistetyt sanat ovat jonkinkaltaista aitoa suomen kieltä. Oman käsityksemme mukaan myös vierasperäisen sanaston kehittäminen on nimen-

omaan suomenkielisen sanaston kehittämistä (myös esim. ’subjekti’, ’ikoni’ ja ’argumentti’) ovat jo mitä suurimmassa määrin suomea).

Kotoperäistämisen perusteena ei useinkaan toimi edes se, että tämä helpottaisi asioiden ymmärtämistä, sillä tuskin subjektin ja predikaatin kutsuminen alukseksi ja maineeksi – perusteenaan se, että näin nämä termit on muinoin kielitieteessä ”suomennettu” – ainakaan helpottaa näiden ymmärtämistä. Ja vaikka nämä termit joskus erityisesti kielitieteessä olisivatkin olleet käytössä, niin erona on jo se, että Peirce käyttää näitä termejä logiikan terminä. Aiemmin käytettyjen suomenkielisten termien muuttaminen on silloin perusteltua, jos on jokin syy, miksi aiempi käännös tai termi ei ole onnistunut. Olemme esimerkiksi samaa mieltä siitä, että Peircen filosofian kannalta ’interpretant’ -sanan kääntäminen ’tulkitsemiseksi’ ei ole ollut kovin onnistunut ratkaisu ja Långin käyttämä ’tulkinno’ on huomattavasti parempi. Vielä parempi (ja Peircen terminologisen etiikan mukainen) ratkaisu olisi mielestämme kuitenkin puhua reilusti ’interpretantista’, koska sana on näin uskollinen alkuperäiselle käsitteelle ja tämä käsite on Peircellä hyvin ”teknisessä” käytössä. Kyse ei ole vain mistä tahansa tulkinnoksesta, vaan tietystä Peircen merkkiteoriaan liittyvästä elementistä. Lisäksi interpretantti-sana taipuu hyvin myös suomen kieleen. Onneksi Lång ei ole vienyt suomalaistamistaan aivan johdonmukaisesti loppuun saakka, sillä esimerkiksi ’synechism’ saa olla sujuvasti ’synekismi’ (eikä esim. ’jatkuvuusoppi’, joka olisi mahdollinen kotoperäinen muoto) ja ’tychism’ saa olla ’tykismi’ (eikä ’sattumaoppi’). Joidenkin Peircen kehittämien termien kohdalla kotoperäistäminen tuntuu järkevältä ratkaisulta, eli erityisesti sellaisissa sanoissa, joissa vierasperäinen termi ei kunnolla taivu suomen kieleen (esim. ’sinsign’, ’dicent’, ’actisign’). Tällaisissa tapauksissa selvempi kotoperäistäminen on ainakin houkuttelevampi vaihtoehto kuin yritys pysyttäytyä kömpelössä vierasperäisessä muodossa.

Joiltain osin kyse on makuasioista, esimerkiksi ’osoitin’ ’indeksin’ tilalla kuulostaa sinänsä melko samanarvoiselta, vaikka tässäkin ongelmana on se, että ’indeksi’ on jo vakiintunutta alan termistöä. Mutta kotoperäiset muodot johtavat helposti harhaan (esimerkkeinä edellä jo mainitut ’icon’ – ’kuva’ tai ’argument’

– ’peruste’) ja sekoittavat täsmällisempiä termien merkityksiä arkiseen kielenkäyttöön (esim. ’ikoni’ ei Peircen semiotiikassa ole vain kuva vaan yleisemmin merkki, jonka merkkiluonne perustuu samankaltaisuuteen). Oma kantamme (ja Peircen kanta) asiaan on sama kuin mitä Agathon Meurman esitti jo v. 1880 (käytäten esimerkkeinä – sattumalta – juuri subjektia ja predikaattia):

”Epäilemättä on suureksi eduksi, jos kieleen voidaan luoda oppisanoja, jotka syntynsä ja merkityksensä puolesta jo ohjaavat ymmärtämään itse käsitettäkin. Mutta sellaisten luku on aina oleva suuresti rajoitettu, ja suurin vahinko tapahtuu, jos tällaisen pyynnön tähden ollaan huolimatta sanan täsmällisyydestä. Apua käsitteen selvittämiseksi ei ole ollenkaan tällaisista epämääräisistä sanoista, mutta haittaa monenkaltaista. Otetaanpa esimerkki. Kieli-opetuksessa tahdottiin ensi innossa käyttää perisuomalaisia tiedesanoja. Niinpä lauseen osat sanottiin ”alukseksi” ja ”maineeksi”. Auttaako nyt näiden sanain suomalainen muoto ketään ymmärtämään näiden sanain käsitettä? Eikö päinvastoin, ainakin lapsi, sekaannu sellaiseen harhakuvitelmaan, että tässä olisi joku alus mainetta kuljettamassa veden yli. Yhtä vähän tosin viittaavat hänelle sanat subjekti ja predikaatti, mitä niiden käsite on, mutta etu tässä on se, ettei hän joudu mihinkään harhakuvitelmiin, että hän kohta huomaa tässä olevan jotakin määrittyä, täsmällistä opittavana. Sanat subjekti ja predikaatti on hän kuitenkin paljon pikemmin oppinut, kuin hän selvään käsittää itse asian, mikä lauseessa on subjekti ja predikaatti. Alus ja maine ovatkin jo tykkäänään hyljätty, ne aaveilevat vaan, suureksi haitaksi, muutamissa oppikirjoissa.” (Agathon Meurman *Kirjallisessa Kuukauslehdessä* 1880, lainattuna teoksessa Koukkunen 1990, s. 441).

Omasta mielestämme tiukkaa kotoperäisistä parempi vaihtoehto onkin usein se, että uusille termeille – Peircen terminologian etiikankin mukaisesti – luodaan alkuperäisestä kielestä mukailtu versio, joka soveltuu hyvin suomen kieleen. Toinen keskeinen periaate on se, että kannattaa yrittää luoda yhtenäistä alan terminologiaa. Vierasperäisten sanojen ymmärtämistähän voi sitten pyrkiä helpotamaan – kuten alan peruskirjoissa usein

tehdään – selittämällä nämä sanat ja niiden kantamuodot erikseen viitteissä tai erillisellä sanastolla.

Kaiken kaikkiaan on sanottava, että näin laaja Peircen suomennosten kokoelma on tärkeä lisä suomenkieliseen filosofiseen kirjallisuuteen, ja yleisilmeeltään Långin suomentama teksti on varsin miellyttävää luettavaa. Siksi onkin sitä valitettavampaa, että filosofian kanalta mukaan on jäänyt näin paljon sekä virheellisiä että ymmärtämistä hankaloitavia käännösratkaisuja. On totta, kuten Lång itsekin toteaa, että erehtyminen on inhimillistä – kuten Peircen fallibilismin (Långilla ’erehtyväisyys’) esittää – ja että tämän tyyppisistä linjanvedoista voidaan olla eri mieltä. Tällaisissa ratkaisuissa ei ole mitään auktoriteettia, joka kertoisi ehdottoman oikean totuuden, mutta juuri siksi on tärkeää punnita erilaisten ratkaisujen perusteita ja järkevyyttä – ja tuoda myös näitä perusteita julkisesti pohdittavaksi.

Sami Paavola & Mats Bergman

Lähteet

- CP = Peirce, Charles S., 1931-1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 volumes, vols. 1-6, toim. Charles Hartshorne and Paul Weiss, vols. 7-8, toim. Arthur W. Burks. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Koukkunen, Kalevi, 1990. *Nyky-suomen sanakirja 8: Vierasperäisten etymologinen sanakirja*. WSOY, Porvoo.
- Lång, Markus, 2001. ”Suomentajalta”. Kirjassa Charles S. Peirce. *Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia*, s. vii-ix. Vastapaino, Tampere.
- Lång, Markus, 2002a. ”Mielettömiä odotuksia eli filosofiaa sanasta sanaan?” *Vastine lis. Vehkavaaralle*, *niin & näin* 3/2002, s. 4-6.
- Lång, Markus, 2002b. ”Tulkittamisen väistämättömyydestä – Vastaus lis. Vehkavaaralle”, *niin & näin* 4/2002, s. 2.
- Peirce, Charles S., 2001a. ”Mikä merkki on?” Suomentaneet Mats Bergman and Sami Paavola, *Ajatus*, 58, s. 9-19. Saatavilla myös: <http://www.helsinki.fi/science/commens/papers/sfmerkki>.
- Peirce, Charles S., 2001b. *Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia*. Valinnut ja suomentanut Markus Lång. Vastapaino, Tampere.
- Pihlström, Sami, 2002. ”Tieteen ja rakkauden loogikko”, *Teologinen Aikakauskirja* 2/2002, s. 153-157.
- Vehkavaara, Tommi, 2002a. ”Mielen merkillisyydestä”, *niin & näin* 1/2002, s. 87-90.
- Vehkavaara, Tommi, 2002b. ”Ideoiden selkeyttämisen puolesta – Kommentteja Markus Långin vastineeseen”, *niin & näin* 3/2002, s. 6-8.

Merkityksistä: kommentti Lauri Rauhala ja Hannu Lauerman kirjoituksiin Filosofian laukaisemasta maniasta

Jo pian sata vuotta sitten kuuluisa filosofian professori, looginen empiristi Eino Kaila kirjoitti *Sielunelämän rakenne* -kirjassaan:

”Kehittyneen tajunnan läpinäkyvässä piirteessä on, että kaikki siinä tarkoittaa jotakin, kaikki on merkityksien kyllästä. Kaikki mieltemme ja käsitteemme kohdistuvat johonkin – todelliseen tai ajateltuun; kaikki arvostelmamme lausuvat jotain jostain – todellisesta tai ajatellusta – oloseikasta; jopa tunteemme ja tahtomistemme näyttää tällä tavoin kohdistuvan eli tähtäävän johonkin niiden ulkopuolella olevaan. Me käytämme mitä laajemmassa mitassa merkkejä – sanoja ja lauseita – jotka tarkoittavat olioita ja oloseikkoja; me käytämme niitä niiden merkitysten tähden, jotka tämä tarkoittaminen niille antaa.”

Filosofien (Lauri Rauhala, Jyri Puhakainen) ansioksi on sanottava, että he ovat nostaneet tärkeän asian pöydälle, asian, josta suurin osa psykiatreista vaikenee: ihmisen tajunnan lääketieteellistämisen. Tämä huolestuttava pyrkimys fysikalisoida tajunta ja medikalisoida, siis pelkistää tajuntaa kolhivia (koettelevia) elämiin liittyviä asioita ja ongelmia lääketieteen avulla selitettäviksi ja hoidettaviksi, on nykyisen aivotutkimuksen myötä kiistattua yleistynyt ja siksi niin aivotutkimukseen kuin biologiseen psykiatriaankin kohdistettu kritiikki on varsin terveellistä ja perusteltua.

Ihmisenä olemisen keskeisin puoli on varsinaisen ”täälläolon” (*Dasein*) jälkeen kysymys kuinka saamme tietoa ja kuinka tämä tieto voi muuttua merkityksiksi, ymmärrykseksi, ajattelun ja toiminnan liikuttajaksi. Tämä kyky nousta itsetietoisuuteen ja intentionaalisuuteen on evoluution korkein aikaansaannos ja sen

mahdollistamat tajunnan valmiudet lie-
nevät lopulta elämämme kannalta kaik-
kein oleellisimpia asioita, paljon oleelli-
sempia kuin esim. aineen rakenne ja sitä
tutkiva ns. reaali-tieto, jonka fysikalismi
on silti nostanut etusijalle.

Käsitteellisen köyhyytensä takia ja
holistisen ihmiskuvan torjuessaan fysika-
lismi (behaviorismi) ei kuitenkaan näitä
tajunnan olemuspuolia (merkityksiä, ak-
teja) pysty mitenkään selittämään, vain
kuvaamaan niihin liittyvää aivofysiolo-
giaa, jolla taas tajunnan merkityssisältöjä
ja itse mielen akteja sekä intentionaali-
suutta ajatellen ei ole sen suurempaa mer-
kitystä kuin ratakiskoilla on junalle. Ne
eivät ole Kaikenkattavan Teorian 'heiniä'.
Tässä merkitystajunnan ja sen toiminta-
tapojen selvitystyössä on emeritusprofes-
sori Lauri Rauhalan tekemä, holistisen
ihmiskuvan muodossa kiteytyvä, elämän-
työ ainutlaatuista Suomessa.

Toisin kuin Lauerma, joka haluaa ym-
märtää tajunnan piiriin kuuluvia asioita
enemmän fysikaalisesti, olen itse koke-
nut, että Rauhala on mielisairauden käsit-
teen kiistäessään vain painottanut, ettei
mieli voi sairastua, ainoastaan kärsiä epä-
suotuisuuksista, muttei kiistänyt sitä, et-
teikö aivoaineessa tapahtuvat ilmiöt, siis
aivosairaudet, olisi sairauksia, joita on
hoidettava lääketieteen keinoin. Silloin
on vain puhuttava aivosairauksista tai
neurologisista sairauksista. Tässä olen itse
täysin samaa mieltä Rauhalan kanssa.

Merkityksiä ei voi pitää sairautena
koska ne eivät ole biologisia entiteettejä:
jos olen oppinut merkityksiä 'väärin', tai
en ole oppinut lainkaan tai huonosti, ja
tulkitsen sen johdosta maailmaa epäsu-
otuisasti ja toimin epäadekvaatisti, niin
kyse ei ole sairaudesta. Liioin ei kasva-
tukseen liittyvä puute tai sopeutumispakko
kuten ei kulttuuriin kuuluva tapa-
kaan voi olla identtinen sairauden kanssa.
Myös psykoosi on usein aktiivinen sopeu-
tumisyritys tilanteessa, jossa ei ole omaa
itsenäistä kehitystä tukevaa vaihtoehtoa
tarjolla tai jonka tavoittelu vaatisi mui-
den aseman ja vallankäytön kyseenalais-
tamista.

Rauhala, jota jotkut psykiatrit ovat
minusta halunneet ymmärtää väärin, ei
ole kieltänyt lääkehoitojen oikeutusta sil-
loin kun niiden kohteena on aivoissa to-
dettu kemian vaje tai aivotoiminnan yle-
inen normalisoiminen silloin, kun siinä
on tapahtunut kemiallinen 'raiteiltameno'
ja syntynyt epätasapainon tila – kuten
esim. käy alkoholin, muun päihteen, tok-

sisen aineen, infektion tai muun laukai-
sevan tekijän vaikuttaessa aivosoluun –
ja jonka jälkeen yksilö ei enää pysty toi-
mimaan realiteetin puitteissa jollaista ti-
lannetta Lauermakin esimerkissään ku-
vaa. Tämä Rauhalan asenne lääkehoitoi-
hin näkyy myös hänen vastauksessaan
Lauerman esittämään tapauselostukseen
tämän lehden edellisessä numerossa.

Paljon sairaus-sanaa osuvampi nimi
tajunnan mekanismien häiriintymiselle
tai epäsuotuisuudelle on Rauhalan käyt-
tämä subjektiivisen maailmankuvan häi-
riö, jossa lääketieteellinen ja biologinen
auktoriteetti eivät korostuu. Kun merki-
tykset ja niiden pohjalta tapahtuva mie-
len toiminta ovat ensisijaisesti suhte-
saoloon, kieleen, vuorovaikutukseen ja
elämänhistorian psykologisiin seikkoihin
vahvasti yhteydessä olevia ja niitä heijas-
tavia asioita, niin tuntuu todella nurin-
kuriselta puhua sairauksista tajunnan il-
miöiden kohdalla. Näin toimittaessa voi
puhua jo niin tekevien tahojen jonkin-
asteisesta realiteetti-häiriöstä. Silloinhan
yllä esitetyt Eino Kailan sanat tajunnasta
mitätöityvät kuten myös koko se dyna-
miikka, joka tietoisuuttamme merkitys-
ten kautta ohjaa. Tässä on kyse hyvin
suuresta ja yksilön kannalta tärkeästä asi-
asta ja minusta on perin outoa, etteivät
sitä kaikki tahot lääketieteen sisällä halua
hyväksyä ja ymmärtää.

Kun esim. Lauerma puhuu 'filoso-
fian laukaisemasta maniaasta', niin silloin
hän on jo myöntänyt, että merkitys on
ohjannut koko prosessia, manian kehiti-
mistä, jota ehkä ilman tätä merkitysta-
son tulkintaa ei olisi lainkaan syntynyt
tai ehkä sen olisi laukaissut joku muu
merkityksellinen asia. Se, että näin on
käynyt ja Lauerman kuvaama potilas on
ajautunut sellaiseen tajunnan epäsuotui-
suuden tilaan, jossa on tapahtunut ei-toi-
vottuja asioita, on toki valitettavaa ja ei-
toivottua. Sitä ei mitenkään voi puolus-
taa eikä hyväksyä, vain ymmärtää.

Mutta useammin niin manian kuin
muunkin psyykkisen reagoinnin takana
ovat aivan toisenlaiset syyt kuin filosofin
tekstin väärinymmärtäminen ja – sivu-
mennen sanoen – tähän väärinymmär-
tämiseen ovat usein syllistyneet aivan
muut, lähinnä valtaa pitäneet tahot. Voi
vain kysyä mitä kaikkea laukaisee harki-
tusti omaa voittoaan ajava media ja inter-
net? Pystymmekö edes vastaamaan mitä
kaikkea vapaasti telmivä porno- ja väki-
valtateollisuus laukaisee, entä työttömyys
ja syrjäytyminen, ja haluammeko vastata

tai olla huolissamme niiden vaikutuk-
sista lasten ja nuorten kehitykseen?

Minusta olisi aiheellisempaa ottaa
näitä muut ja todella suurta huolta
tuottavat suuret ja merkittävät syyt, joi-
hin varmaan Lauermakin vaativassa työs-
sään jatkuvasti törmää, esiin eikä näper-
rellä epäoleellisuuksissa ja korostaa niitä,
mutta sitähän virallinen psykiatria ei mie-
lellä tee vaan piileskelee lääketieteen
(virallisen vallan) selän takana ja luokit-
telee sieltä käsin sairauksiksi asioita, joita
kukaan järkevä ei voi pitää sairautena
vaan erilaisten merkitysten laukaisemina
tajunnan raiteelta suistumisina.

Tietenkään en tässä puolusta tällaisen
raiteelta suistuneen tajunnan hätään jou-
tumista enkä avunannon eväämistä sil-
loin kun tilanne sitä vaatii. Päävastoin,
apua pitäisi olla paljon nykyistä enem-
män saatavilla ja erityisesti silloin kun ih-
minen sitä itse tuntee tarvitsevansa mutta
lääketieteen antamassa muodossa vain
yllä mainituin rajoituksin silloin, kun
kyse on aivoperäisestä sairaudesta tai jo
aivokemian epänormaaliin tilaan saatta-
neesta ilmiöstä, jossa ns. potilaskin usein
itse tuntee olevansa lääkkeen tarpeessa.

Lauerma kysyy, onko eettisesti oi-
keampaa antaa ihmisten kärsiä kuin käyt-
tää uusia tehokkaita hoitomuotoja ja to-
teaa, että medikalisaatio on seurausta
lääketieteen kehitymisestä ja että hyvä
renki voi muuttua huonoksi isännäksi.
Näin todella on käynyt ja psykiatriassa se
on seurausta tajunnan mieltämisestä lää-
ketieteen erikoisalaksi. Voisi sanoa, että
kyse on siten myös psykiatrien oman
tajunnan teknistymisen tai tajuntatietei-
den ja –tiedon huonon osaamisen ja ym-
märtämisen seurauksesta.

Eettisesti viisasta on kuitenkin ensi-
sijaisesti vain sellainen apu, joka auttaa ih-
mistä ymmärtämään maailmassa oloaan
ja luomaan sellaisia valmiuksia, joilla elä-
mää voidaan saada tunteen ja järjen yh-
teistyöllä sekä edessä olevia esteitä rai-
vaamalla suuremman ymmärryksen hal-
lintaan ja siten uuteen ja paremmin toi-
mivaan muotoon, ei sensijaan pelkkä
kemiallinen manipulointi, joka tätä ta-
voitetta ei palvele kuin epäsuorasti ja tila-
päisesti aivokemiaa normalisoidessaan.

Seppo K.J. Utria

Sairaus, häiriö vai elämäntilanne – mielen suhteesta fyysiseen maailmaan

Kiitän kollega Seppo K. J. Utriaa kommenteista, jotka koskivat mielen ongelmien käsiteanalyysia. Lienemme monista käytännön seikoista lähinnä yhtä mieltä. Utria kritisoi tajuntaa kolhivien ilmiöiden pelkistämistä lääketieteelliseksi ongelmaksi. Perustelen seuraavassa lyhyesti, miksi puolestani näen lääketieteellisen käsitteistön käytön sängen usein mielekkääksi lähestymistavaksi mielen ongelmien tutkimiseen ja hoitamiseen.

Olen yhtä mieltä siitä, ettei yksipuolinen pitkälle menevä pelkistäminen biologiaan tee oikeutta yksilön kokemusmaailmalle, eikä se ole useinkaan hyvä lähtökohta parhaalle hoidolle. Käytännön lääketieteeseen, ”medisiinaan”, psykoterapiasta puhumattakaan kuuluu kuitenkin nimenomaan potilaalle tärkeiden merkitysten kuunteleminen. Esimerkiksi sietämättömiä, mielenrauhaa pysyvästi kolhivia tapahtumia seuraava traumaperäinen stressihäiriö on kuitenkin hyvin ruumiillinen oireyhtymä ylikohonneine vireystiloineen, säpsähtelyineen, sydämentykytyksineen, vapinoineen ja traumaa kertaavine ja ylläpitävine painajaisineen. Elämykset runtelevat ruumista aivan siinä kuin mieltäkin. Tutkijaryhmien välillä on erimielisyyttä lähinnä siitä, onko aivojen muistitoiminnoissa keskeisen hippocampusosan pieni koko näillä potilailla seurausta stressivälitteisestä aivokadosta, vai onko pieni hippocampus häiriön synnyn eräs lähtökohta. Mieli ja keho ovat erottamattomasti samassa paketissa myös esimerkiksi paniikkihäiriössä. Sen hoidossa saavutettiin valtaisa edistysaskel, kun toistuvien paniikkikohtausten määrittely siirtyi sisätautiopillisesta ongelmasta, neurosirkulatorisesta dystoniasta psykiatrian piiriin, lääkkein ja psykoterapialla hoidettavaksi paniikkihäiriöksi. Opiskeluaikanani vanhat ja humaanit sisätautilääkärit kuvasivat tämän oireyhtymän monille potilaille invalidisoivaksi ongelmaksi, joka toi nämä kuolemanpelkoiset ihmiset toistuvasti henkeään haukkovina ja rintakipuisina ensiapuun, ilman että kukaan olisi osannut auttaa heitä heidän kroonisessa ongel-

massaan. Edelleen on luonnollisesti niin, että perifeeriset hengitykseen ja verenkiertoon liittyvät häiriöt voivat laukaista paniikkioireiston. Tätä ilmiötä taas voidaan joskus estää psykoterapialla.

Sairauskäsitteen mielekkyydestä vallitseva erimielisyys kulminoituu puhuttaessa kansanterveydellisesti, kansantaloudellisesti ja inhimillisen kärsimyksen kannalta tärkeimmistä mielisairauksista, erityisesti skitsofreniasta. *Persoonan kiel-*

»Sairauskäsitteen mielekkyydestä vallitseva erimielisyys kulminoituu puhuttaessa kansanterveydellisesti, kansantaloudellisesti ja inhimillisen kärsimyksen kannalta tärkeimmistä mielisairauksista, erityisesti skitsofreniasta.»

täjissä Jyri Puhakainen toisti julistuksenomaisesti skientologiakultin ensimmäisen ”psykiatrisen asiantuntijan” Thomas Szaszin 1950-luvulla esittämää kuvitelmaa, jonka mukaan koko käsite olisi vain haitallinen suggestiivinen metafora. Tämä vakavana mielenhäiriönä joskin usein myös mm. lievänä liikehäiriönä ilmenevä elimellinen sairaus jätettäneen pois eräiden filosofien laatimilta biologisesti hoidettavien aivosairauksien listoilta juuri siksi, että se halutaan banalisoida ”elämisen ongelmaksi”. Sairauden biologisista taustoista on kuitenkin ollut pätevää tietoa useita kymmeniä vuosia. Kymmenisen vuotta on ollut hyvin tiedossa sekin, että jo tämän sairauden alkuvaiheissa on havaittavissa selviä elimellisperäisiä aivomuutoksia. Tätä tosiasiaa vierastavat ja tutkimuksiin perehtymättömät kirjoittelijat ovat virheellisesti halunneet selittää nämä ilmiöt korkeintaan

seuraukseksi pitkäkestoisesta stressistä tai hoidosta. Harhoja poistavat ja kognitiivisia kykyjä psykoottisilla potilailla parantavat lääkkeet, joiden ansiosta vanhanikäiset suurmielisairaalat tyhjentyivät, on jopa rinnastettu huumeisiin. Tosiasiassa ne eivät päihdytä, niillä ei ole olemassaakaan laitonta markkinahintaa, ja ne toimivat hyvin eräiden huumeiden vasta-vaikuttajina. Aineenvaihdunnallisten, immunologisten ym. seikkojen nojalla myös skitsofreniaa on enenevästi alettu pitää koko kehon, ei pelkästään aivojen sairauteena.

Näkemyks, jonka mukaan epäsuotuisasti opituista merkityksistä seuraava epäsuotuisa maailmantulkinta ja epäadekvaatti toiminta eivät ole sairauksia, on nähdäkseni oikea. Psykiatriassa ei pidetäkään viidakkokylästä suurkaupunkiin tuotua ja näkemästään järkyttynyttä, yli-luonnollisia merkityksiä ympärillään näkevää ihmistä mitenkään sairaana. Hänhän todennäköisesti oppii uusia asioita ja sopeutuu aikanaan, ellei sitten todella sairastu siinä tapauksessa, että pitkäkestoinen stressi johtaisikin oppimiskyvyn lamaantumiseen, mentaaliseen syöksykier-teeseen ja itseään syventävään ahdinkoon. Sen sijaan esimerkiksi vainoharhaisuus, jota professori Lauri Rauhala on käyttänyt esimerkkinä oppimalla syntyneestä tilasta joka ei ole sairaus, on usein alkavan aivosairauden ensimmäinen oire, alkukantainen suojareaktio ja selitys tilanteessa, jossa kognitiivisemotionaalinen järjestelmä on järkkynyt. Valtaosa todella kovia kokeneista ihmisistä ei koskaan kehity vainoharhaisiksi, kun taas hyvinkin rauhaisissa oloissa varttuneet ja eläneet ihmiset tulevat usein paranoidisiksi esimerkiksi skitsofreniaan tai Alzheimerin tautiin sairastuessaan. Tilapäinen paranoidinen reagointi taas voi esiintyä suojaavana ylireagoitina uhkaavissa äärioloissa. Sairauskäsitteen ohella kliinisessä psykiatriassa puhutaankin häiriöistä ja reaktioista.

Utria osuu oikeaan myös todetessaan, että myönnän merkitysten ratkaisevan osuuden esimerkiksi tapausselostuksessa kuvaamani manian synnyssä. En ylipää-tään tunne yhtään psykiatria, joka mitätöisi tämän luonnollisen näkökulman ihmisen elämään. Näin syntyvä tila on kuitenkin joskus eräin osin palautumaton laajeneva ketjureaktio, jota ei enää saada pelkästään puheella ja muulla inhimillisellä vuorovaikutuksella pysäytetyksi, niin merkityslähtöinen kuin sen alku on-

kin ollut. Viesti voi oikeaan paikkaan osuessaan vaikuttaa ihmisen aivoihin ja lopulta koko kehoonkin yhtä draamatyisesti kuin mikä hyvänsä fysikaaliseksi katsottu tekijä. Tosiasiassahan viesti kuin viesti on molekyylien välittämää informaatiota, jonka vaikutus manifestoituu myös kudostasolla hyvinkin monitasoisesti, jos se vain tulee vastaanottajan järjestelmässä ymmärretyksi.

Mikään psykiatrisessa tutkimuksessa tai kliinisessä kokemuksessa ei puhu sen puolesta, että ”lähtökohdiltaan biologiseen” ilmiöön ei voisi tiettyssä mitassa vaikuttaa puheella ja ”lähtökohdiltaan psykologiseen” ilmiöön fysikaalisesti. Kummalakin vaikuttamisen tavalla on mahdollista myös aiheuttaa merkittävää haittaa, joka näkyy ”toisella” tasolla. Ilkein tai haitallisin suggestioin voidaan saada verenpaine nousemaan, maha kuralle ja ihotuma kukoistamaan.

Orgaanisen yhtenäisyyden teoria (*organic unity theory*, Goodman 1991) nousee siitä yksinkertaisesta lähtökohdasta, että jako fysikaalis-elimellisiin ja mentaalistoiminnallisiin ilmiöihin on pelkästään kielellinen, eikä luonnossa tosiasiallisesti edes voi olla mitään ”vuorovaikutusta” aineettoman ja aineellisen välillä. Vastaava näkemys voidaan nähdä myös mielen motorisissa metateoriassa (Weimer 1977). ”Aineettomaksi” tai henkiseksi kutsuttua edustaa molekyylien liikkeen välittämä informaatio. Siksi myös kahtiajako elimellislähtöisiin ja elämäntilannelähtöisiin ilmiöihin on olemassa vain kielen tasolla, ei luonnossa. Mielikäs häiriöiden hoitamisen tapa juontuu muista seikoista kuin tällaisesta jaottelusta, ja keinotekoinen hoitomahdollisuuksien rajaaminen eri kategorioihin on haitallista. Pohjimmiltaan tässä vastakkainasettelussa voidaan nähdä nominalistisen ja naivin realistisen ajattelun ristiriita. Sairauden käsitettä ei rajaa se, löydämmekö tietylle tasolle kehittyneillä tutkimusmenetelmillä kudostasolla, aineenvaihdunnallisen poikkeaman tai toiminnallisen muutoksen. Kysymys on siitä, liittyykö tilaan kärsimystä, vajaa toimintaa tai riskejä. Näinhän on esimerkiksi kroonisissa kipuoireyhtymissä, joissa ei esiinny objektiivisia löydöksiä. Orgaanisen yhtenäisyyden teoria hyväksyykin kaikessa luonnontieteellisyydessään myös introspektion menetelmäksi jolla saadaan asianmukaista tietoa psykofyysisistä ilmiöistä.

Yllämainitut näkemykset muodosta-

vat psykofyysisiä ilmiöitä erinomaisesti selittävän vaihtoehdon Utrian esittelemälle psykologisen ja biologisen sfäärin kaksijakoisuudelle, joka olennaisin osin periytyy 1800-luvulta. Näenkin aivan välttämättömäksi olla puhumatta minkäänlaisesta realiteettihäiriöstä, kun kysymys on vain näkökulmien ja näkemysten erilaisuudesta. Realiteettien tajun häiriö on lääketieteessä tiukasti muuhun käyttöön varattu käsite.

»Orgaanisen yhtenäisyyden teoria nousee siitä yksinkertaisesta lähtökohdasta, että jako fysikaalis-elimellisiin ja mentaalistoiminnallisiin ilmiöihin on pelkästään kielellinen, eikä luonnossa tosiasiallisesti edes voi olla mitään ”vuorovaikutusta” aineettoman ja aineellisen välillä.»

Myös kuvitelmaan ”virallisesta psykiatriasta” epäsuopean vallankäytön välineenä maassamme on syytä suhtautua suurella varauksella. Tosiasioihin perustamattomia, jopa vainoharhaisesti värittyneitä käsityksiä esiintyy joskus. *niin & näin* -lehdessäkin on aikanaan esitetty mielentilatutkimuskäytäntöön kohdistunutta kritiikkiä, jossa vakavaksi tarkoitettua pohdiskelun lähtökohdaksi käytettiin kaksi poliisia murhanneen tanskalaisen miehen *City*-lehden haastattelussa esittämiä fantasioita. Ne, tai toimittajan tulkinta niistä, esitettiin tosiasioina. Kaikki tutkimuskäytäntöä ja tutkimuksen merkitystä koskevat yksinkertaiset faktat olivat valitettavasti kääntyneet nurinniskoin. Fi-

losofiseksi tarkoitettu pohdiskelu vapaudesta sai surkuhupaisan muodon psykiatrian esiintyessä fantasiatarinan mörköinä ja kaksoismurhaajan sen sankarillisesti taistelleena uhrina.

Utria ehdottaa myös voittoa tavoittelevan seksi- ja väkivaltaapitoisen median kritisoimista filosofian kritiikin sijasta. Yhdyn siihen näkemykseen, että edellämainittu muodostaa suuremman ongelman, mutta teen asiasta eri johtopäätöksen. Seksi ja väkivalta kiehtovat ihmisiä, ja ilmiön takana lienee luonnonvalinta. Elinkeinon vapautta korostavassa yhteiskunnassa ei ole juurikaan mahdollisuuksia vaikuttaa siihen, että näitä elämäntilanteita viihteellistämällä hankitaan rahaa. Internet ei heilahda kirjoituksistani. Suomalaisen filosofian ystävien valtaosa lienee taas erilaisia näkemyksiä kuuntelemaan taipuvaisia ihmisiä, joiden moraalitajuntaa ei omanvoitonpyynti suurentakaan sumenna. Arvelen filosofian laukaisemaa maniaa ja törkeää raiskausta koskeneen kirjoitukseni hyötysuhteen olleen siedettävä. En pidä mahdollisena sitäkään, että kymmenien tuhansien skitsofrenioiden tai kaksisuuntaisten mielialahäiriöiden sairastavien ihmisten maassa lopputuloksena voisi olla jonkun ihmishengen säästyminen.

Hannu Lauerma

Viitteet

- Goodman A., Organic unity theory: the mind-body problem revisited. *American Journal of Psychiatry* 148, 1991, s. 553-63.
Weimer W.B., A Conceptual Framework For Cognitive Psychology: Motor Theories of the Mind. Toim. R. Shaw & J. Bransford, *Perceiving, Acting and Knowing*, s. 267-311. Lawrence Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1977.

ESA SAARINEN

Soveltavan filosofian luova räjähdysvoima

Kun Thalekselta, ensimmäiseltä filosofilta, kysyttiin mikä on vaikeinta, hän vastasi "Itsensä tunteminen". Entä helppoa? "Toisten neuvominen". Suloisinta? "Onnistuminen".

Sittemmin akateemiset filosofit ovat unohtaneet sekä itsensä tuntemisen että onnistumisen. Entä jos tässä kohdassa käänämme uuden luvun ja palaamme niihin lupauksiin, joita filosofia alkuperäisesti esitti?

Filosofian luonne antiikissa oli tukea ihmisten pyrkimystä löytää palkitseva ote elämään. Antiikin filosofia oli käytännön filosofiaa. Pyrkimyksenä oli rikastaa elämää ja käyttää ajattelua tämän loistavasti olennaisen pyrkimyksen tyhjentyttömänä työvälineenä. Tarkoitus oli ajatella, jotta voisi elää paremmin, täysilakisesti tavoitellen sitä ainutlaatuisuutta, mikä on ihmisen elämä.

Siksi Diogenes Laertios, 200-luvulta säilyneessä laajassa filosofian historiassa, kuljettaa merkkifilosofien elämäntarinoita rinta rinnan heidän näkemystensä kanssa. Kirjan nimi on *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Kuvatussa filosofian syntyä hän viittaa antiikin seitsemään viisaaseen seuraaventyypisin luonnehdinnoin: ”Hallitse itsesi, etenkin pidoissa.” (Khilon) ”Älä panettele ystävää, mutta älä myöskään vihollista.” ”Vaali totuutta, luottamusta, kokemusta, taitavuutta, toveruutta ja huolenpitoa.” (Pittakos) ”Opi kantamaan onnen vaihtelut arvokkaasti.” (Kleobulos) ”Hallitse kielesi, vatsasi, sukuelimesi”. (Anakharis Skytytti)

Filosofia oli sanallisesti ilmaistua elämäntaitoa, jolla pyrittiin vaikuttamaan ajatuksiin ja ajatusten kautta käytännön elämään. Filosofia oli sitoutunutta, tilanteissa toimimisen kykyä ja taitoa hallita itsensä. Se oli olemassa elämää varten.

Elämänfilosofinen suuntaus filosofiassa kiteytyy Sokrateen hahmossa. Sokrates ei kirjoittanut mitään. Hän keskitti voimansa elämänsä elämiseen, tietoisesti, arvokkaasti, huumorintajuisesti ja omaleimaisesti. Sokrates loi filosofisen elämän, ei filosofista oppijärjestelmää. Filosofia oli Sokrateelle elämän ajatuksellisesti ohjattua toteuttamista viisautta kohti ja hyveistä käsin.

Soveltava filosofia, sellaisena kuin sen haluan nähdä, on tämän sokraattisen, ylevöittävänsä pyrkimyksen jatkumo. Ratkaisevaa tällaiselle filosofialle ei ole se mitä teoriassa tapahtuu, tai syntyykö teoriaa selittämään tapahtumista, vaan mitä tapahtuu todella – ihmisessä itsessään, hänen ajattelussaan ja tämän seurauksena hänen ympäristössään. Mitä mieltä on filosofialla, joka ei liity siihen mitä tapahtuu kotona, työpaikoilla, makuuhuoneessa, aamiaispöydässä lasten kanssa? Arjen filosofille ei mitään.

Jos antiikin filosofia oli ytimeltään elämänfilosofiaa, viime vuosisadan akateeminen filosofia ei sitä ole. Akateemisen filosofian eri osa-alueilla on toki oma älyllinen viehätöksensä ja tiedefilosofiassa arvonsa. Omasta puolestani asetan kuitenkin filosofian varsinaiset haasteet ja palkitsevuudet elämän arkiprosessien yhteyteen. Konkreettisten elämisten lihalliset, tunneladatut ja hikiset, rakkauksien ja ahdistusten ympäristöt ovat sitä aluetta, johon filosofiassani haluan kytkeytyä, erotuksena asiantuntijarajautuneen filosofian elottoman abstrakti horisontti.

Kohtaaminen kadulla

Arjen filosofia ammentaa yhteyksistään. Filosofia ei ole itsenäinen ja erillinen saareke, vaan vuorovaikutuksistaan elävä hanke. Filosofia ei ole kuningas, joka säätää ja hallitsee, vaan uusia yhteyksiä synnyttävä palvelija ja sellaisia etsivien uskollinen matkakumppani.

Platonin Lakhes-dialogissa Sokrates kohtaa kuuluisan sotapäällikön Lakheksen ja alkaa kysellä tältä, mitä on urheus. Keskustelun kuluessa sotapäällikölle selviää, ettei hän itse asiassa tiedäkään vastausta. Myöskään Sokrates ei tarjoa omaa näkemystään sotapäällikölle. Mutta Sokrates on jo antanut hänelle jotain arvokkaampaa kuin erillisen urheus-opin opinkappaleen: hän on avannut keskustelukumppaninsa sisäisen keskustelun, vieläpä teemasta, joka olennaisesti koskettaa tämän elämää ja toimintaa. ”Sokrates ei päästä”, yksi keskustelukumppaneista toteaa, ”ennen kuin on tutkinut kaiken juurta jaksain. ... Vastedes toimii varmasti viisaammin, ellei pelkää

tätä käsittelyä vaan haluaa ... yhä oppia niin kauan kuin elää eikä kuvittele, että vanhuus ilman muuta tuo tullessaan viisauden.”

Sokrates välittää keskustelukumppaneitaan eteenpäin, kohti monimuotoisempaa maailmasuhdetta ja elämänasennetta. Sokraattinen soveltava filosofia on yhteyksien avaamisen ja vaikuttamisen hanke, jonka tähtäimessä on ajattelun liike ja muutos tavassa, jolla ihminen toimii. Filosofia on transformoivaa ajattelua, joka liikuttaa – sisältä käsin ja eteenpäin.

Sokrates kysyy. Tähän sisältyy se mullistava oletus, että ihminen jo tietää enemmän kuin oivaltaa tietävänsä. Pääasiana ei ole uusien totuuksien sisäistäminen, vaan pikemminkin vanhojen tuore oivallus.

Filosofiassa tulee siis olla henkilökohtaista merkitystä minulle. Filosofia kääntyy sisänpäin, lähelle ja kohti ihmistä itseään. Mutta näin toimiessaan filosofia avaa oven jokaiselle. Jokaisessa on filosofiaa ja jokainen voi syventää filosofiaansa. Pääteema on kasvu tästä eteenpäin kohti viisauden ideaalia, johon kenelläkään ei ole etuoikeutta.

Asiantuntijat eivät ole erityisasemassa. Ylipappien ja kurtiisien tilalla filosofiassa on vapaus.

Mutta vapauden kääntöpuolella on vastuu – vastuu ajatella itse.

Jatkuva kasvu

Jotta filosofia voisi avata väyliä jokaiselle, sen täytyy kyetä viestimään ja puhumaan monin kielin. Soveltava filosofia elää ja kuolee kommunikaatiokykynsä kanssa. Sillä ei ole varaa eristää itseään akateemisen maailman lokerokehikoiden sisään. Läh-tökohdan nöyryys on tietoisuutta siitä, että elämänsä edessä jokainen ponnistelee yhtä mittaamattomien mahdollisuuksien ja vaikeuksien kanssa.

Jokainen ihminen ajattelee omat ajatuksensa. Jokainen elää oman elämänsä. Nämä ajatukset sekä se elämä voisivat kuitenkin olla parempia kuin ne nyt ovat. Tehtävänä on siis laajentaa omaa ajattelua ja oman elämän henkistä perustaa.

Filosofia on henkilökohtaisen elämänmestaruuden apuvoima ja sydämen äänen tiedetäidettä. Sen työmenetelmänä ovat sanat, järkeily, ajatusyhteydet, kielikuvastot ja mielikuvastot, ennen kaikkea: ajattelun liike. Mutta ideana ei ole kehittää oppirakennelmaa tai jakaa erityistä filosofia-tietoa. Ideana on pikemminkin haastaa keskustelukumppani palauttamaan mieleen, mitä hän todennäköisesti jo tietää. Filosofian tehtävänä on olla hellän dynaaminen elämän avustaja, hienotunteinen mutta määrätietoinen rinnalla kulkija, joka itsepintaisesti kysyy, miten toimia, mitä tehdä, miten luoda elämää tästä eteenpäin.

Sokrates on itsepintainen eikä hellitä edes kuolemassa. Hän vertaa itseään lentävään paarmaan. Edelleen kättilöön, sillä tarkoituksena on avustaa toista synnyttämään omat ajatuksensa. Mutta Sokrates vetoaa myös daimoniinsa, sisäiseen ääneen, korkeammanasteiseen yhteyteen, joka kohottaa ja kirkastaa ihmisen näköalan ylitse tavanomaisen.

Onko siis mahdollista, että jotain erityisen korkeaa olisi sisäänrakennettuna ja kätkeytyneenä jokaisessa meistä? Onko ajateltavissa, että inhimillinen aarrearkkuilmiö on mahdollinen ja jokainen ihminen olisi hiomaton timantti? Että arvostelukyvyyn kehittäminen, rohkeuden, pitkämielisyyden, oikeudenmukaisuuden ja tilannetajun terävöittäminen – hyveiden

kehittäminen ylipäättensä – olisi sen timantin hiomista? Timantin hiontaa, rakkautta kohti viisautta?

Näin uskon itse ja näen siksi keskeisen tehtävän filosofialle, soveltavalle filosofialle, osana ihmisen päättämättömän pyrkimystä kehittää itseään ja löytää ainutkertaisuutensa merkittävimmät muodot. Avainasemassa ovat ihmisen osin lukkiutuneet ja kätkeytyneet piilevät viisaudet, ihmisten välinen vuorovaikutus ja halu kurottautua korkeammalle. Tavoitteena on uudistuminen, parannus, oivalluselämä, joka ihmisen sisäisistä voimanlähteistä käsin käynnistää odottamattomat ihmeet.

”Kyselen mielelläni yhtäläillä rikkailta ja köyhiltä ja keneltä tahansa”, Sokrates kuvaa toimintaansa Platonin Apologiassa. ”Otin tehtäväkseni ... suurimman hyvän työn, minkä ihminen mielestäni voi toiselle tehdä: yritin saada teidät uskomaan, että tärkeämpää kuin mikään muu on kehittää itsensä mahdollisimman hyväksi ja viisaaksi”...”ei kuoleman karttaminen ole vaikeaa, mutta pahuuden karttaminen on, sillä se on kuolemaakin nopeampi.”

Ihminen voi kehittyä yhteen suuntaan, tai sitten hyvinkin toiseen. Sokrateen perintö muistuttaa siitä, että suunta voi olla täysin väärä. Soveltava filosofia on inhimillisen kasvun, ajatusvaihtoehtojen, henkilökohtaisen moraalin ja luonteenkehityksen filosofiaa, joka uskoo jatkuvan kasvun mahdollisuuteen viisauden valaistuksessa. Soveltava filosofia uskoo, että ihminen voi kehittyä ihmisenä paremmaksi ja että hänen on aiheellista tulla paremmaksi. Filosofia joka ei tuota hyvää elämää on epäonnistunutta filosofiaa. Meidän tulee kääntyä kohti hyveitä, hyvän elämän tuotantovoimia, omassa itsessämme.

Elämäntaidot vuorovaikutustaloudessa

Kyky kehittää elämän taitojaan korostuu avoimessa innovaatiotaloudessa, joka on luonteeltaan vuorovaikutus- ja ihmisiintensiivinen. Väkevimmit läpimurrot syntyvät erilaisten ihmisten välisten luottavaisten ja anteliaitten, välittävien ja rohkeitten yhteenliittymien kautta. Suuri vaatii syntyäkseen elämän myönteistä peruskäsitteistöä, elämän antiikkisia perushyveitä.

Keskinkertaisuus kaikessa riittää, kun homma rullaa ja kaikki mitä tahdotaan on, että homma jatkossakin vain rullaa. Entä jos halutaan enemmän? Yksilön ajattelu saattoi olla kapeaa ja jatkuvasti kaventuva säädellyssä, pääomaintensiivisessä ja suljetussa taloudessa mutta vuorovaikutustalouden lainalaisuudet ovat toiset. Meidän kannattaa olla ihmisinä moniulotteisia ja kyvykkäitä toimimaan siinä hengessä, mitä antiikissa kutsuttiin hyveelliseksi, siis tilanneherkästi, rohkeasti, viisaasti ja oikeudenmukaisesti.

Se kannattaa insinööreille, joka yhteistoimintasuhteitten kautta antaa parhaan ammattipanoksensa niihin hankkeisiin, joiden loisto riippuu suuresta joukosta toisenlaisia toimijoita kuin on hän itse.

Näkemyksellä ulos uomasta

Filosofi on villi, vangitsematon ja vapaa. Filosofin tulee ajatella itse ja uskoa hengen voimaan.

Hengen tehtävänä on rakentaa näkemys. Kokonaishahmo

ei kuitenkaan ole johdettavissa tosiasioista, vaan vaatii mielikuvitusta, jäsennysoimaa syntyäkseen.

Juuri mielikuvitusta filosofia ylistää. Filosofia on mielikuvituksellista melkein mielipuolisuuden rajoille mutta mielipuolisuuden rajoiltakin se siementää ja sytyttää. Tukenaan inhimillisen kielen tyhjentyvät mahdollisuudet, filosofia haluaa rohkaista harjoittajaansa ajattelemaan rohkeasti ja laajassa rekisterissä, yhteyksin joita menneisyys ei nähnyt. Filosofia on yksi apuväline kokonaisuuksien hahmottamiseen. Filosofia on jäsentävää tietotaitoa, se ottaa etäisyyttä kohotakseen korkealle ja piirtääkseen ylärekisteristä uudet ääriviivat.

Kun ihminen näkee, hän samalla sulkee silmänsä. Jokainen ihminen jakaa maailmansa olennaisuuksiin ja epäolennaisuuksiin, keskiöihin ja reuna-alueisiin, lähipiireihin ja sivuuttettavuuksiin. Jokaisella on yleisnäkemys elämästä, itsestä, toisista ihmisistä, lähitulevaisuudesta, lapsuudesta, rakkaudesta, uudistumisesta, toivon mahdollisuuksista. Ne yleisnäkemukset perustuvat painotuksille, sivuutuksille, sävytyksille, unohtuksille, liioitteluille, arvauksille, yleistyksille ja ulkonaisille sattunaisuuksille. Useimmissa tapauksissa näkemysme ovat tapailevia ja puutteellisia, hataria huitaisuja. Näkemys ohjaa meitä, mutta vain harvoin me ohjaamme näkemystä.

Entä jos haluamme parantaa? Filosofia haastaa ihmisen kysymään näkemysensä perusteita ja kutsuu näkemystyöhön. Se muistuttaa vaihtoehtoja ja kysyy perusteiden perään. Filosofia ei ole tiedettä kokonaisuuksista mutta kokonaisuudet hahmottuvat terävämmin filosofian kautta.

Tämä vaihtoehto on elintärkeä. Uoma kutsuu ja houkuttelee jatkamaan kuten tähänkin asti, muiden mukana kulloisessakin virrassa. Konkreettinen toiminnan uoma, ajatuksen uoma. Kokemus osoittaa uomaelämän vaarat ja silti valtaosa kaikista ihmisistä kaiken aikaa uomakipittää. Kuitenkin uoman ulkopuolellakin on elämää. Filosofia muistuttaa, että uomasta käsin aukenee vain kapea kaistale koko kaikkeudesta, elämästä, itsestämme ja toisista ihmisistä, olevaisesta ja tulevaisuudesta. Filosofia on ajatusvoimaa, jonka avulla ihminen voi henkisesti vakuuttua uomaukkoutumisen, sivunousun välttämättömyydestä ennen kuin kerran vuolas uoma on huomauttamatta umpeutunut ympäriltä kokonaan kuiviin.

Tuottavuus edellyttää osaamista mutta tietääkö osaaminen, mitä kaikkiaan kannattaa tehdä? En tunne yhtäkään suurta onnistujaa teollisuudesta, liike-elämästä tai kulttuurielämästä, jonka osaaminen ei yhdistyisi kykyyn työstää näkemystä jännevästi, jännittävästi, kirkkaasti ja omaehtoisesti. Osaaminen on avain mutta näkemystyö kertoo, mihin oveen kannattaa avainta sovittaa.

Läpimurtojen politiikka

Soveltava filosofia, sellaisena kuin siitä puhun, tavoittelee yhteyttä ihmisen sisäisiin vipuvoimiin. Siksi on lupa linjata ylärekisterein ja tavoitella läpimurtoja.

Soveltavan filosofian luova räjähdysvoima tähtää mullistuksiin yksilöllisissä elämänkaarissa ja yhteisöjen kohtaloissa. Se muistuttaa teknistä osaajaa voimavarastosta, mikä tällä on eksperttiroolinsa alla näkemyksellisen ajattelijan olemuksessaan. Jokainen näkemyksesi voisi olla rikkaampi, filosofia muistuttaa, moniulotteisempi, rohkeampi ja hienojakoisempi. Jokainen näkemys on joiltakin osin keskinkertainen ja lattea. Mutta ennen kuin uusi filosofia on jäsentynyt esiin, latteakin

näkemyksesi voi vedota hitaan vaihtuvuuden lakiin ja esittää nykyistä uomaan vaihtoehtottomana välttämättömyytenä.

Filosofia etsii edemmäksi, latteuksien läpi kohti kohotavaa. Filosofia on näkemyksellistä ja kuitenkin se ei julista mitään tiettyä näkemystä. Se tarjoutuu avaamaan väyliä uusista näkemyksistä vanhoihin ja kaikista uusiin suuntiin. Se haluaa työstää mitä tahansa näkemystä edelleen. Se on harjoituskenttä yksilölle, joka haluaa kehittää omaa kykyään uudistaa ja tuoreuttaa näkemyshakkejaan.

Majakkamääreet, vapauden voima

Filosofian tehtävä on auttaa harjoittajaansa työstämään itseään, omia ajattelutapojaan ja näkemyksiään. Filosofia on tiedotavan elämän palvelija ja sitä harjoitetaan toiminnallisten muutosten ja elämänstrategisten uudistumisten vuoksi. Työvälineinä filosofia nojaa ajatteluun, kieleen ja järkeilyyn ja näiltä osin se yhdistyy muihin järjestäytyneisiin älynharjoituksen rationaalimuotoihin, tieteisiin.

Mutta filosofia on myös puhetta ja kirjallisuutta. Filosofia elää, sykkii ja vaikuttaa sillä salaperäisellä väliväylähyökkäyksellä, jossa järki kohtaa tunteet ja yksityinen yleisen. Kuten kirjallisuus tai esiintyvä taide filosofia puhuttelee ihmistä tunne-, mielikuva- ja mielleyhtymien kautta rajoittumatta vaikutuskeinoissaan ahtaasti rationaaliseen.

Filosofian sallima sanasto ja kielenkäyttö on järkeilevän älynharjoituksen kentässä vailla vertaa. Mikä tahansa käy, jos se toimii. Jokin voidaan saada toimimaan yhteydessä, jossa kukaan ei olisi voinut odottaa että mikään toimii. Ja mikä ei välttämättä toimi tekstissä saattaa silti toimia puhutussa tilanteessa. Teekkari E. Saarisen luennolla joutuu siis varautumaan omalaatuiseen kielenkäyttöön ja ällistyttäviin tyyliirratkaisuihin. Suuri osa filosofian elämänfilosofisesti voimallisinta aineistoa on pursuavaa ja omalakista, selkeään lineaarikielenkäyttöön tottuneen nopean tarkastelijan kannalta hämää, outoa ja tyrmistyttävää.

Kuin runoutta paikoin, tai salakieltä. Joka tapauksessa käsitteiden taidetta, kielellisen ilmakehän yksi huikea hanke, jossa perusteluketjujen ja järkeilyn ohella on lupa odottaa ällistyttyä käänteitä, hurjia ajatusliittymiä, salamannopeita siirtymiä asiakokonaisuudesta toiseen ja takaisin.

Sana voi olla majakka, joka valaisee merta. Karikko on sama yhä edelleen mutta merenkulkijan suhde siihen voi muuttua, jos majakka näkyy.

Insinöörin ihme

Olemme Teknillisessä korkeakoulussa, jossa osaamisen kehitys kohdistuu järjestelmien käsittelyyn, hallintaan ja muuttamiseen. Koska elämämme toteutuu tällaisten järjestelmien moniulotteisessa matriisissa, teknilliset osaamiset tunkeutuvat koko elämänmuotomme ytimeen ja ympäröivät meitä kaikkialta.

Insinööriosaaminen ympäröi meitä, insinöörit ympäröivät meitä. He muuttavat ja muovaavat maailmaamme, he parantavat järjestelmiä, joiden kautta elämänmuotomme sykkii. Mutta insinööri on enemmän kuin osaamisensa. Hän on ihmisenä osaamistaan suurempi ihme, jota ei voida tylpistää miksiäkään yksikäsitteiseksi järjestelmäksi, koneistoksi tai kaa-

vaksi. Kuten jokainen ihminen, hän elää ulkoisessa toimeliaisuuden maailmassa oman sisäisen tunne-, uskomus, unelma- ja rajoitemaailmansa kautta. Voiko se sisäinen maailma olla nykyistä laaja-alaisempi, joustavampi ja jännittävämpi, jatkuvasti laajentua kohti viisauksia ja uusia avauksia?

Kyllä. Siksikin: soveltava filosofia, insinöörin, ihmisen arkeen yksi työväline lisää, yleispätevä, kaikkialle ulottuva. Häntä itseään varten ja hänen kauttaan, toisia varten.

”Sen havaitseminen että elää”, Aristoteles toteaa, ”kuuluu itsessään nautinnollisiin asioihin”. Filosofian tehtävänä on syventää tätä nautintoa. Sen tulee antaa käsitteellisiä keinoja havaita oman elämän ainutkertaisuus ja ne mahdollisuudet, mitkä tästä ihmeestä käsin meille avautuvat.

*Professori Esa Saarisen virkaanastujaisuuspuhe
Teknillisellä korkeakoululla 17.12.2002*

Esa Saarisen julkaisuja

1975

Kieliopin testattavuus. *Virittäjä*, no. 4, 1975, s. 389-397.

Semantical Games and the Bach-Peters Paradox. (Yhdessä Jaakko Hintikan kanssa.) Teoksessa *Theoretical Linguistics*, Vol. 2, 1975, s. 1-20.

Vanhaa filosofiaa nykyaikaisin silmin. *Parnasso*, no. 4, 1975, s. 284-288.

1976

How Complex is English Tense Structure? Teoksessa Fred Karlsson (toim.), *Papers from the Third Scandinavian Conference of Linguistics*, Text Linguistics Research Group, Turku 1976, s. 337-348.

Kasassa Casassa. *Lokki 1/1976*. Eteläsuomalainen Osakunta, s. 6-9.

1977

Backwards-Looking Operators in Intensional Logic and in Natural Language. (Väitöskirja.) Helsinki 1977.

Backwards-Looking Operators and Partially Ordered Quantifiers. Teoksessa *That and "That": Essays in Honour of S. Albert Kivinen*, Helsinki 1977, s. 49-55.

Game-Theoretical Semantics. *The Monist*, vol. 60, 1977, s. 406-418.

Backwards-Looking Operators in Buridan. (Yhdessä Simo Knuutilan kanssa.) Teoksessa *Studia Excellentia: Essays in Honour of Oiva Ketonen*. Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, No. 3, 1977, s. 11-17.

Intentional Identity Interpreted: A Case Study of the Relations Among Quantifiers, Pronouns, and Propositional Attitudes. Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, No. 5, 1977.

Propositional Attitudes, Anaphora, and Backwards-Looking Operators. Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, No. 6, 1977.

Backwards-Looking Operators in Intensional Logic and in Natural Language: A Summary. Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, No. 7, 1977.

1978

Backwards-Looking Operators in Tense Logic and in Natural Language. Teoksessa *Game-Theoretical Semantics*, s. 215-244.

Intentional Identity Interpreted: A Case Study of the Relations Among Quantifiers, Pronouns, and Propositional Attitudes. *Linguistics and Philosophy*, vol. 2, 1978, s. 151-223.

Logiikka filosofian apuvälineenä. Teoksessa *Humanistisesta tutkimuksesta: Metodelja ja ajankohtaisia kysymyksiä*. Gaudeamus, Helsinki 1978, s. 64-80.

Pop-maailman hurrikaanit. *Rondo 3/1978*, s. 28-29.

1979

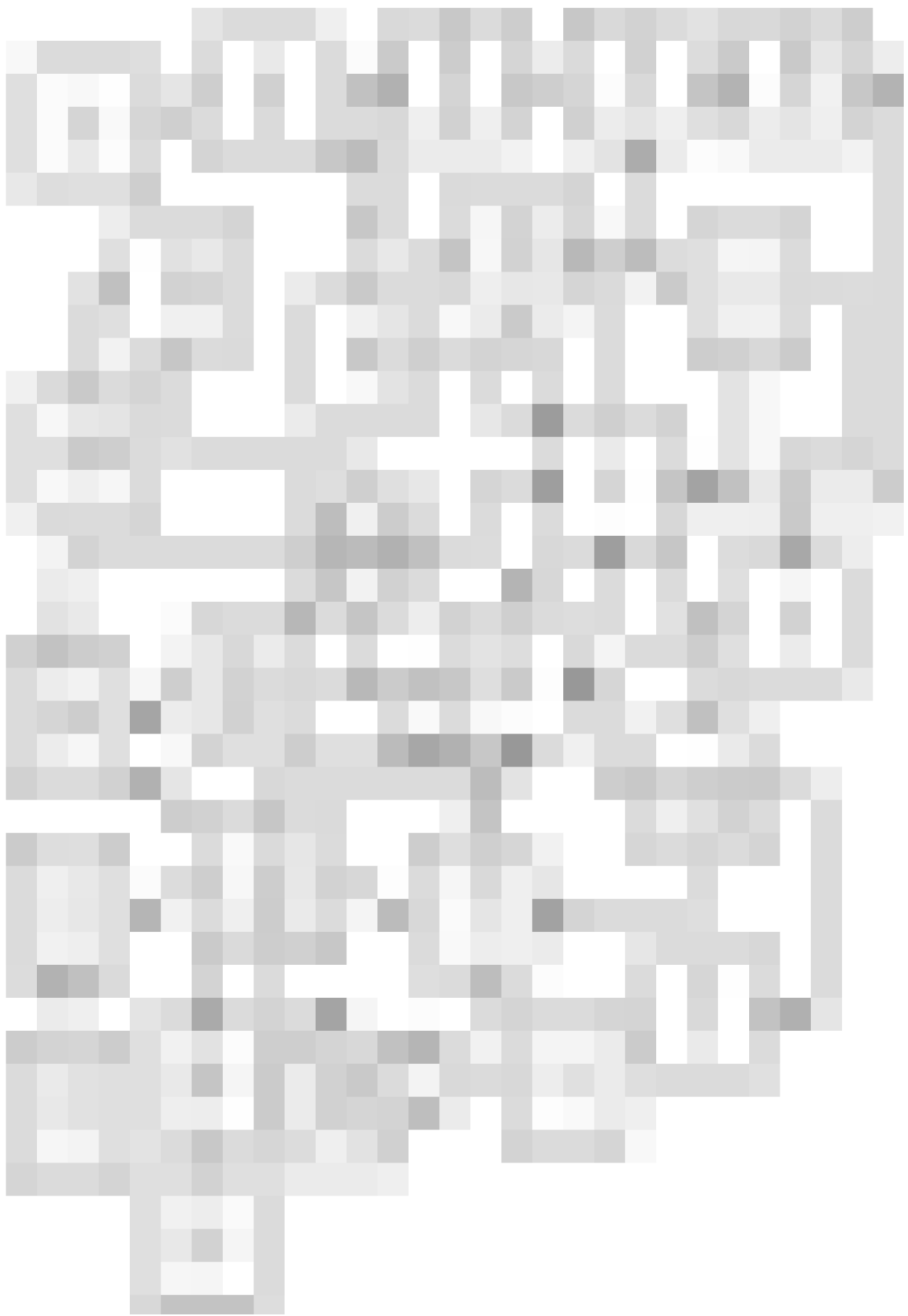
Aarnio on Intention as Leading to Action. Teoksessa Aleksander Peczenik and Jyrki Uusitalo (toim.), *Reasoning on Legal Reasoning*. The Society of Finnish Lawyers Publications, Group D, No. 6, 1979, s. 199-205.

Backwards-Looking Operators in Tense Logic and in Natural Language. J. Hintikka, I. Niiniluoto and E. Saarinen (toim.), *Essays on Mathematical and Philosophical Logic*. D. Reidel, Dordrecht, 1979, s. 341-367.

Continuity and Similarity in Cross-Identification. Teoksessa E. Saarinen et al.

- (toim.), *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*. D. Reidel, Dordrecht, 1979, s. 189-215.
- Essays in Honour of Jaakko Hintikka*. Toim. R. Hilpinen, I. Niiniluoto, Esa Saarinen and M.B. Provenge Hintikka. D. Reidel, Dordrecht 1979.
- Essays on Mathematical and Philosophical Logic*. Toim. Jaakko Hintikka Ilkka Niiniluoto and Esa Saarinen. D. Reidel, Dordrecht 1979.
- Game-Theoretical Semantics*. Toim.. Esa Saarinen. D. Reidel, Dordrecht 1979.
- Introduction. Teoksessa E. Saarinen (toim.), *Game-Theoretical Semantics*. D. Reidel, Dordrecht 1979, vii-xii.
- Moniselitteinen Tuomari Nurmio. *Rondo* 9/1979, s. 40-41.
- Pasifismi nykypäivän Suomessa. *Vartija* 4/79, s. 178-185.
- Pispalan karhu ärärähtää*. Kirja-arvio. *Vartija* 5-6/79, s. 250.
- Quantifying. Teoksessa *Personal and Impersonal Problems* (venäjäksi). Academy of Sciences of the USSR. Moscow 1979, s. 44-55.
- 1980**
- Chopin op. 28 ja My Generation. *Kulttuurivihkot* 6/80, s. 60-61.
- Dylan aina uusi. *Rondo* 4/1980, s. 43.
- Filosofian tehtävät. *Ylioppilaslehti* 24.1.1980, s. 18-19.
- Hassinen ja Røyhkö. *Rondo* 8/1980, s. 42.
- Koti, kirjailija, isänmaa. (Yhdessä Anja Kaurasen kanssa) *Ylioppilaslehti* 11.9.1980, s. 8-9.
- Lamaantunutta keskiluokkaisuutta on. (Yhdessä M. A. Nummisen kanssa.) *Ylioppilaslehti* 11.12.1980, s. 8.
- Looginen kielentutkimus Suomessa. Teoksessa *Kielitiede 1980-luvun kynnyksellä*. Publications of the Linguistic Association of Finland, Turku, 1980, s. 189-221.
- Pahkasika. *Vartija* 1/1980, s. 42.
- Punk on sotaa pintaviihdettä vastaan. *Rondo* 2/1980, s. 36-39.
- Punkakatemia*. (Yhdessä Jan Blomstedtin kanssa.) Soundikirjat, Fanzine, Tampere 1980.
- Punk=kulttuuri. *ELMU* 3/80, s. 2.
- Punkliike – mitä se on ja mitä siitä voidaan oppia? *Vartija* 1/1980, s. 33-40.
- Quantifier Phrases are (at least) Five Ways Ambiguous in Intensional Contexts. Teoksessa F. Heny (toim.), *Ambiguities in Intensional Contexts*. D. Reidel, Dordrecht, 1980, s. 1-45.
- Rock tänä vuonna. *Rondo* 7/1980, s. 40-42.
- Rockia opettajille. *Rondo* 1/1980, s. 54-55.
- Siivin soitettua ja väkisin väännettyä. *Rondo* 1/1980, s. 53-54.
- Totuuksia performatiivit. Teoksessa I. Niiniluoto ja L. Taiminen (toim.), *Totuus*. Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, No. 9, 1980, s. 139-152.
- 1981**
- Dialogue Semantics versus Game-Theoretical Semantics. Teoksessa *PSA* 1978, vol. 2. East Lansing 1981.
- Esa Saarinen Teksasissa. *Soundi* 10/81, s. 12-16.
- Kenen kylpä seisoo? *Kiima* 1/1981, s. 10-11.
- Teräsinfonia*. (Yhdessä M. A. Nummisen kanssa.) Weiling & Göös, Jyväskylä 1981.
- 1982**
- Conceptual Issues in Ecology*. Toim. Esa Saarinen. D. Reidel, Dordrecht 1982.
- "Gonzo: Waroom!". Esipuhe teokseen Hunter S. Thompson, *Suuri hainmetsästäys*. Soundikirja n:o 15, Tampere 1982, s. I-IX.
- How to Frege a Russell-Kaplan. *Nous* 16, 1982, s. 253-276.
- Intensional Logic: Theory and Applications*. Toim. Ilkka Niiniluoto and Esa Saarinen. Acta Philosophica Fennica 35, 1982.
- Introduction. (Yhdessä S. Petersin kanssa.) Teoksessa *Processes, Beliefs and Questions*. D. Reidel, Dordrecht 1982, vii-xxvi.
- Jääasema Zebra. Tohtori Esa Saarinen ja kirjailija Juho Juntunen Popeda-yhtyeen jäljillä. *Soundi* 3/1982, s. 41-46.
- Kirjailija janoaa sotaa! (Yhdessä M. A. Nummisen kanssa.) *Soundi* 6/1982, s. 41-44.
- Kone käy kovaa. Rolling Stones Göteborgissa. *Soundi* 7/82, s. 56-60.
- Linguistic Intuition and Reductionism. *Notre Dame Journal of Formal Logic* 23, 1982, s. 296-304.
- Mannen som sexobjekt. *Nya Argus* 5-6/1982, s. 89-90.
- Missä ovat todelliset aallot? B-52's, Talking Heads ja tri S. *Soundi* 10/1982, s. 54-58.
- Mitä hyvinkäläisyyks on? *Vartija* 5-6/1982, 285-293.
- Preface. Teoksessa *Conceptual issues in Ecology*. D. Reidel, Dordrecht, 1982.
- Propositional Attitudes are not Attitudes towards Propositions. Teoksessa I. Niiniluoto and E. Saarinen (toim.) *Intensional Logic*, Acta Philosophica Fennica 35, 1982, s. 130-162.
- Processes, Beliefs and Questions*. Toim. S. Peters and Esa Saarinen. D. Reiel, Dordrecht 1982.
- Rocklyriikka. *Nuori Voima* 5-6/82, s. 11-18.
- Vaihtoehtoinen filosofia. Teoksessa K. Lähteenmaa ja S. Stenman (toim.), *Filosofia ja vaihtoehtoliikkeet*. Dilemma ry., Helsinki 1982, s. 75-82.
- 1983**
- A Note on Feminism. Teoksessa I. Patoluoto, E. Saarinen and S. Stenman (toim.), *Vexing Questions: An Urnful of Essays in Honour of Veikko Rantala on the Occasion of His Fiftieth Birthday*. Reports from the Department of Philosophy. University of Helsinki, No. 3, 1983.
- Deonttisen logiikan ongelmia. *Ajatus* 40, 1983, s. 301-304.
- Gonzonsekaista pölytystä. *Ilta-Sanomat* 1.3.1983.
- Markku Into. U. *Soundi* 1/83, s. 26.
- Naisena olemisen filosofista perusteista*. (Yhdessä Sara Heinämaan kanssa). Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, No. 1, 1983.
- Olenainen nainen: naiskuvan filosofiset perusteet. (Yhdessä Sara Heinämaan kanssa.) WSOY, Helsinki 1983 (toinen, laajennettu painos 1984).
- On the Logic of Perception Sentences. *Synthese* 54, 1983, s. 115-128.
- Sartre. Pelon, inhon ja valinnan filosofi*. Fanzine, Tampere 1983.
- Semantiikan metodologiasta. Teoksessa *Näkökulmia semantiikkaan*. Turku 1983, s. 15-24.
- 1984**
- Epäihmisen ääni*. WSOY, Helsinki 1984.
- Filosofia. *Suomi*, no. 3, 1984, s. 22-23.
- Filosofia*. Äänite. Laulu ja sanoitukset Esa Saarinen. 1984.
- Javljajutsa Li sudzenija ob'behtami propozitsionalnyih ustanovok? Teoksessa V. A. Smirnov ym. (toim.), *Modalnye i intensionalnye logiki i ih phenomenonie k problemam metodologii nauki*. Nauka, Moskova 1984, s. 249-273.
- Maan kaunein nainen. Essee-haastattelu Helena Lindgrenistä. *Jaana* 22.3.1984, s. 18-22.
- Mielipidevankuus ei sovi demokraattiaan. *Helsingin Sanomat* 5.1.1984.
- On pakko puhua rivosti, jos haluaa vaikuttaa ihmisiin. *Suomi* 7/84, s. 32-33.
- Pahuus: eksistentistinen. *Psyko-terapia*, no. 1-2, 1984, s. 10-17.
- Rakkauten filosofia*. Toim. Lilli Alanen, Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen. WSOY, Helsinki 1984.
- Rakkaus ja Sartren eksistentismi. Teoksessa *Rakkauten filosofia*, s. 316-332.
- Sartrelainen ihmiskäsitys – taide-teos vai teoria. *Ajatus* 1984, no. 41, s. 183-198.
- 1985**
- Davidson and Sartre. Teoksessa E. LePore and B. McLaughlin (toim.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Blackwell, Oxford, 1985, s. 459-472.
- Hintikka i Kastaneda a kvantifikaatii f rabote. Teoksessa *Inenstionalnye logiki i logitesekaja struktura-teorii*. Academy of Sciences of the USSR, Georgian Division, Tbilisi 1985, s. 136-138.
- Kimono ja nahkahousut. Esa Saarinen raportoi Japanista. *Valo* 1/85, s. 52-58.
- Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. WSOY, Helsinki 1985.
- Nainen joka uskalsi. *Uusi Suomi* 8.12.1985.
- Narrit, hullut, huvilit. Tohtori Saarinen etsii totuutta. *Valo* 3/85, s. 45-47.
- Pasifistien kohtelu mittaa demokratiamme. *Helsingin Sanomat* 21.2.1985.
- Selo on sensaatio. *Uusi Suomi* 28.9.1985, s. 24.
- Suomennos kirjoituksesta Kurt Vonnegut, "Kuolemaa kehnompia kohtalo". Teoksessa Jouko Väinänen (toim.), *Pasifistinen vakaumus*. Gummeruksen kirjapaino, Jyväskylä 1985.
- 1986**
- Akateemikko G.H. von Wrightin haastattelu. *Suomen Kuvalehti* 6.6.1986, s. 2-6.
- Castaneda's Philosophy of Language. Teoksessa J. E. Tomberlin (toim.), *Hector-Neri Castaneda*. D. Reidel, Dordrecht 1986, s. 187-214.
- Les dangers du progrès (G. H. von Wright). *Lettre internationale*, no. 32, 1992, s. 91-92.
- Eksistentiaalinen minä. *Suomi* 3/86, s. 19-22.
- L'esprit finlandais. Teoksessa *CCC, Tours, exhibition brochure*, 1988, s. 14-23.
- Fenomenologia ja eksistentismi. Teoksessa I. Niiniluoto ja E. Saarinen (toim.), *Vuosisatamme filosofia*. WSOY, Helsinki 1986, s. 111-142.
- Mannerheim ja vapaus. *Suomen Kuvalehti* 14.3.1986, s. 56-57.
- Matkakirje Kaukoidän Suomesta. *Suomen Kuvalehti* 3.10.1986, s. 52-55.
- Miksi hän saa tehdä mitä muut eivät uskalla? (Jörn Donnerin haastattelu.) *Suomen Kuvalehti* 21.11.1986, s. 30-39.
- Minun miljöön. *Avotakka* 12/1986, s. 62-63.
- Modernismin tulevaisuus. Teoksessa I. Niiniluoto and H. Nyman (toim.), *Tulevaisuus: Georg Henrik von Wrightin juhkakirja*. Otava, Helsinki 1986, s. 328-344.
- On the Metatheory and Methodology of Semantics (venäjäksi). Teoksessa R. Pavilonis (toim.), *Language, Science, Philosophy*. Vilnius 1986, s. 36-54.
- Ponury monolog. *Svetova literatura*, No. 4, 1992, s. 81-85.
- Quelque chose qui chuchote à travers la glace. *La Quinzaine littéraire*, No. 525, 1989, s. 26.
- Raskaus – naisen ikuinen osa? *Uusi Suomi* 18.7.1986.
- The Perils of Progress. Georg Henrik von Wright in Conversation With Esa Saarinen. *Books from Finland* 3/1986, s. 129-134.
- Sivistyksen linnake ja sivistyksen äpäret. *Suomen Kuvalehti* 2.5.1986, s. 66-68.
- Uskali pokroku G. H. von Wright v rozhovoru Esou Saarinenem. *Lettre Internationale*, No. 9, 1993, s. 57-58.
- Vuosisatamme filosofia*. Toim. Ilkka Niiniluoto ja

- Esa Saarinen. WSOY, Helsinki 1986. (Uudistettu laitos 2002.)
- 1987**
Contemporary Intellectual Life in Finland. Scandinavian Review, Winter 1987, s. 141-147.
 Erään sala-anarkistin muotokuva. Teoksessa *Ajatuk-sia Hannu Tarmiosta*. WSOY, Helsinki 1987, s. 15-20.
 Hintikka on Quantifying and Trans-world Identity. Teoksessa R. Bogdan (toim.), *Jaakko Hintikka*. D. Reidel, Dordrecht 1987.
 Isänmaa. Esa Saarisen puhe Kansallisteatterissa 16.11.1987. *Vihreä Lanka* 20/87, s. 4. ja *Kotimaa* 24.11.1987, s. 4.
 Julkinen eläin. Esa Saarisen analyysi miehestä ja maineesta. *City* 10/87, s. 12-16.
Jörn Donner. WSOY, Helsinki 1987.
 Linssiluteen tunnustukset. *Suomen Kuvalehti* 6.2.1987, s. 60-64.
 Luopuminen ja kuolema. (Yhdessä Oiva Ketosen kanssa.) Teoksessa Kalle Ackté ym. (toim.), *Suomalainen kuolema*. Yliopistopaino, Helsinki 1987, s. 19-46.
 Maailman finanssijätti. Matkakirje modernista Japanista, osa 2. *Suomen Kuvalehti* 24.4.1987, s. 92-97.
 Mielen liikkeet. (Jorma Uotisen haastattelu.) *Suomen Kuvalehti* 13.11.1987, s. 40-47.
 Rio (matkaraportti). *Suomen Kuvalehti* 9.10.1987, s. 20-27.
 Sianhoito-opas (kirja-arvostelu). *Cityn kirjallisuusliite* 1/1987.
 Tokion horisontti. Matkakirje modernista Japanista, osa 1. *Suomen Kuvalehti* 16.4.1987, s. 48-57.
 Tuhotkaa Suomi. *Iltä-Sanomat* 7.12.1987, s. 2.
 Unelma ja usko: Onko mitään ylevää olemassa? *Suomen Kuvalehti* 7.8.1987, s. 50-53.
- 1988**
 Elämän koreudesta. *Helsingin Sanomat* 18.6.1988, s. 25.
Erektio Albertinkadulla. Kansallis-filosofinen puheenvuoro. WSOY, Helsinki 1988.
 F. E. Sillanpää modernin suomalaisuuden symbolina. Teoksessa A. Laurila ja S. Rajala (toim.), *Sillanpää Suomen kirjallisuudessa*. WSOY, Helsinki 1989, s. 223-242.
 Filosofia muutoksen tilassa. (Yhdessä Ilkka Niiniluodon kanssa) Teoksessa I. Niiniluoto ja E. Saarinen (toim.), *Vuosisatamme filosofia*. WSOY, Helsinki 1988, vii-xxvi.
 Georg Henrik von Wright samtalar med Esa Saarinen om teknologi och samhälle. *Expressen* 2.1.1987.
 Julkisia kuvia. Sakari Kiuru. *Iltalehti* 4.6.1988, s. 12-13.
 Julkisia kuvia. Pentti Linkola. *Iltalehti* 2.7.1988, s. 8-10.
 Julkisia kuvia. Harri Holkeri. *Iltalehti* 24.9.1988, s. 8-10.
 Kai Kiuru jostain vastaa? *Helsingin Sanomat* 22.6.1988, s. 19.
 Kaukametsä ja journalismi. *Uusi Suomi* 3.7.1988.
 Naisten Kymppi, *Naisten Kymppi running event brochure*, 1988, s. 2.
 Kumouksellinen ajatus. *Helsingin Sanomat* 30.7.1988, s. 12.
 Lopullinen ratkaisu. *Helsingin Sanomat* 3.9.1988, s. 21.
 Onko järkevää olla hullu? *Helsingin Sanomat* 16.7.1988, s. 13.
 Onko suomalaisuus mahdollista? Puhe EVA:ssa 4.11.1987. *Keskisuomalainen* 8.11.1987. Myös teoksessa *Kuinka selviytyä informaatiomullistuksessa?* Elinkeinoelämän valtuuskunta, 1988; ja *Synteesi*, no. 1-2, 1988, s. 20-25.
- Sartren vapauden teatteri. Helsingin kaupunginteatterin julkaisuja (käsiohjelma Sartren näytelmään "Paholainen ja taivaan isä"), 1988.
 The Art of Flying. *City* 7/88, s. 10-12.
 Sorsa ja Salvador Dali. *Helsingin Sanomat* 20.8.1988, s. 21.
 Tarvitseeko elämästä tietää mitään? *Helsingin Sanomat* 11.6.1988, s. 17.
 Valheen tieto-oppi. *Helsingin Sanomat* 24.9.1988, s. 17.
 Valovoimaa kuoleman yössä. *Uusi Suomi* 27.11.1988, s. 16.
 Vanhanaikainen totuus. *Helsingin Sanomat* 22.10.1988, s. 25.
 Yksiarvoistunut, talousarvoitettu Suomi. *Uusi Suomi* 6.12.1988, s. 21.
- 1989**
 Absurdi huumori filosofissa. Teoksessa J. Venkula (toim.), *Tieteen ilot*. Jyväskylä 1989, s. 105-126.
 Oikeuslaitos, hallintokoneisto ja moraali. Teoksessa XXXI *Lakimiespäivä*, Suomen Lakimiesliitto, Helsinki, 1989, s. 21-37. Myös teoksessa H. Tarmio (toim.), *Ajan lyhyt moraali*. Jyväskylä 1989, s. 119-138.
 Omatunto ja luova mysteeri. Teoksessa C.-G. Lilius, *Chaos*. Hanko 1989.
 Onko oikeus kadonnut järjestelmän rattaisiin? *Lakimiesuutiset-Juristinyt* 11/1989, s. 10-12.
 Saako isänmaa elää? *Iltalehti* 10.2.1989, s. 12-13.
 Syntymä on sensaatio. *Uusi Suomi* 13.5.1989, s. 20-21.
 Uhkan ja toivon teesit. *Kouluta ja menesty*, no. 2, 1989, s. 60-62.
 Myös teoksessa Katri Pentti (toim.), *Joustavuus – avain tuloksiin*, Aavaranta sarja 17, Helsinki 1989, s. 147-152.
- 1990**
 Inhimillistä, liian inhimillistä. (Yhdessä Ensio Miettisen kanssa.) *Talouselämä* 17/1990, s. 17-19.
Muutostekijä. (Yhdessä Ensio Miettisen kanssa.) WSOY, Helsinki 1990.
 Onko yrityksessä yhteisöllistä järkeä? Yhdessä Ensio Miettisen kanssa.) *Ensto-uutiset* 1/90, s. 4-5.
 Pentti Linkola, negaation lain positiivinen voima. *Ydin* 7-8/90, s. 10-13.
- 1991**
 An Aphorism. Teoksessa *Vaihtoehdot ovat välttämättömiä*. Rautaruukki Oy, 1991, s. 78.
 Esipuhe teokseen *Erkki Pirtila*. 40 *Y. Exile*. Tampereen Nykytaiteen museo, 1991.
 Toimittajien esipuhe teokseen *S. Kuusi, Ihmisen eloonjäämisoppi: pieni alkeiskirja*. Toim. A. Aarnio, O. Järvinen, N. Oker-Blom ja E. Saarinen. WSOY, Helsinki 1991, s. 9-11.
 Vuorovaikutus. (Yhdessä Ensio Miettisen kanssa.) *Ensto-uutiset* 1/1991, s. 4-5.
- 1992**
 Ikuisuuden liikekieli (reunamerkintöjä baletin filosofista). Bulevardi 23-27, *Kansallisoopperan vuosikertomus*, 1992.
 Kuolonkierteessä? Teoksessa *Tiede* 2000, 1992, s. 10.
 Marimekko – Woman's Wisdom. *Look at Finland*, No. 3-4, 1992, s. 4-13.
 Periferian räjähdysvoima. *Suomen Kuvalehti* 1/1992, s. 44-53.
- 1993**
 An Aphorism. *Imagine, Synectics*. London 1993, s. 14.
 Ihanuuksien voima, Naisten Kymppin voima. *Naisten Kymppi* 2/93, s. 3.
- Not the Last Word. *ANY (Architecture New York)*, No. 3, 1993, s. 70.
 Suomalainen esipuhe. (Yhdessä J. Pöyryn kanssa) Teoksessa L. Ferry, *Uusi ekologinen järjestys*. Expertise, Jyväskylä 1993, s. v-xiv.
 Viisi ajatusta Akateemisesta. Teoksessa *Kohtaamispaikkana Akateeminen – Träffpunkt Akademien*. Akateeminen kirjakauppa/Oy Stockmann Ab, 1993, s. 120-121.
- 1994**
 Aku Anka – symboli, supertähti, ikoni. Teoksessa *Aku Anka ja kumppanit jublakirja*. Helsinki Media, 1994, s. 7.
Filosofia (lukion oppikirja). WSOY, Helsinki 1994.
Imagologies: Media Philosophy. (Yhdessä Marck C. Taylorin kanssa.) Routledge, London 1994.
 Maailma muuttuu – muuttuuko aikuiskoulutus? Irene Hein & Riitta Larna (toim.), *Opetus* 2000. WSOY, Helsinki 1994.
 Puheenvuoro. Teoksessa *Suomen kulttuurin panos Euroopan unionille: Pyöreän pöydän keskustelu EU-komission puheenjohtajan Jacques Delorsin vierailun yhteydessä*, Elinkeinoelämään valtuuskunta, Helsinki 1994, s. 8-12.
- 1995**
 Henkisen ylivoimaisuuden universaalit perusperiaatteet. *Human Capital*, talvi 1995-6, Kasanen koulutusyhtiöt, Helsinki, s. 54-59.
 Maailman paras palomies. *Tulitaistelija* 2, 1995.
Poppamies. (Yhdessä Curt Lindströmin, Antero Raevuoren ja Marjaana Virran kanssa) WSOY, Helsinki 1995.
 Yrittäjyyden ylistys. *Brand News*, No. 1, 1995, s. 2-4.
- 1996**
 Soveltava filosofia. Teoksessa I. A. Kieseppä ym. (toim.), *Tieto, totuus ja todellisuus*. Gaudeamus, Helsinki 1996, s. 316-328.
 Upea elämä, kukoistususkko ja johtajuus tässä ajassa. Teoksessa *Etiikan puutarhassa: Eettisyys ja arki terveydenhuollossa*. Suomen kuntaliitto, Helsinki 1996, s. 279-286.
- 1997**
 Otteita juhlapuheesta. Sotainvalidien viikon avausjuhla 17.8.1997. *Sotainvalidi* n:o 4, elokuu 1997, s. 4-5.
- 1999**
Symposium: Filosofian keskeiset teemat ja ajattelijat (lukion oppikirja). WSOY, Helsinki 1999.
 Tappaako parisuhde seksielämän? *Nyt* (Helsingin Sanomat viikkoliite) 27/1999, s. 45.
- 2000**
 All We Need is Love. Teoksessa M. Tobias, S. Fitzgerald and D. Rothenberg (toim.), *A Parliament of Minds*. State University of New York 2000, s. 220-231.
 Abstract of a lecture with Kirsti Lonka. *International conference: Innovations in Higher Education. Programme and abstracts*. August 30 – September 2, 2000. Helsinki University Printing House. Helsinki 2000, s. 37.
Muodonmuutos: Avauksia henkiseen kasvuun. (Yhdessä Kirsi Longan kanssa.) WSOY, Helsinki 2000.
Onnellisuus. Äänite. Säveltänyt Ralf Örn. Muutos-ehdas Oy, 2000.
Rakkkaus. Äänite. Säveltänyt Ralf Örn. Muutos-ehdas Oy, 2000.



Kommunikaatiosta ja sen ehdoista

Kommunikaation järjestymisehdot näyttävät muuttuneen olennaisesti modernista aikakaudesta, jota määrittää telekommunikaation kehittyminen lennättimestä varhaisiin tietoverkkoihin, nykyaikaan siirryttäessä. ”Kommunikaatio” on erilaisiin käytäntöihin, järjestelmiin ja metaforiin kiinnittyessään ja niiden kautta ilmaisen saadessaan tukeutunut muotoihin, jotka nyt tuntuvat liudentuneen ja menettäneen sen merkityksen, joka niillä läpi koko modernin kommunikaation historian on ollut. Kysymys ei kuitenkaan ole asiasta, jonka kommunikaatiota tutkivat erityistieteet voisivat ratkaista. Pikemminkin kommunikaatiota ja sen nykyehtoja on syytä tarkastella ontologisena kysymyksenä.

Modernissa perinteessä, jossa kommunikaatio on asettunut sekä hallinnan välineeksi että sen kohteeksi, ”kommunikaatio” on aina ymmärretty jonakin kokonaisuutena tai jonkun kokonaisuuden kautta. Lennättimen aikana käsitys kommunikaation orgaanisesta kokonaisuudesta antoi mallin myös yhteiskunnan ajattelemiselle. Puhelimen hallitessa telekommunikaatiota 1900-luvun taitteesta noin 1940-luvulle käsitys kommunikaatiosta muotoiltiin mekaanisen koneen tarjoaman mallin pohjalta. Tämän jälkeen kommunikaatio yhdistyi itseohjautuviin ja kehämäisiin periaattein kontrolloituihin järjestelmiin kybernetiikan ja systeemitieteiden muodostamassa teoreettisessa horisontissa. Nykyisin vallitsevan kommunikatiivisen järjestyksen muotoutuminen liittyi moniin prosesseihin, kuten mikrotietokoneiden ja tietoverkkojen leviämiseen sekä kommunikatiivisten suhteiden ja instanssien moninaistumiseen. Yhdessä informaatioteknologian kehityksen kanssa, joka sai hierarkkiset järjestykset näyttämään jäykiltä ja joustamattomilta, syntyi kokonainen kirjallinen genre kritisoimaan kommunikaatiota perinteisesti organisoineita hierarkkisia systeemejä. Uusi kommunikatiivinen järjestys on laskenut perustan niin kutsutulle informaatioyhteiskunnalle ja muodostunut siksi käsitteelliseksi horisontiksi, jossa tätä yhteiskuntaa voidaan tarkastella. Vaikka tämän järjestyksen ilmenemismuodot ovatkin moninaisia, yhteistä niille kaikille näyttäisi olevan, että ne eivät enää mahdollista kommunikaation ajattelemista minkään yh-

tenäisen ja olemuksellisen kokonaisuuden termein. Siten ne edustavat katkosta tai murtumaa suhteessa koko modernin kommunikaation perinteeseen.

Jos on totta että kommunikaatiota voidaan ajatella ilman edeltävän kokonaisuuden tai keskuksen olettamista, kuten nyt on tapahtunut, on tärkeää tutkia mitkä ovat tämän uuden järjestyksen erityiset poissulkemisen mekanismit: mitkä ovat sen rajat? Tämä on kiinnostavaa, koska uusi kommunikatiivinen järjestys, joka rakentuu pikemminkin horisontaalisten kuin hierarkkisten suhteiden kautta ja joka on edelleen keskeisin kommunikaatiota ja sen ajattelemista määrittävä ehto, tuottaa kommunikaatiokäsityksen lisäksi myös tietyn yhteiskuntakäsityksen, joka avaa uuden suhteen poliittisen yhteisön ajattelemiseen. Tarkastelen kuitenkin ensin hallinnollisen kommunikaation ja kommunikaatiolla hallinnan historialle, eli sille missä kommunikaatio tulee sekä toiminnan kohteeksi että sen välineeksi, aivan sivuuttamatta diskurssien ja käytäntöjen järjestelmää. Tämä järjestelmä punoi rationaalisen suunnittelun ja hierarkiaperiaatteen yhtenäiseksi näkemykseksi työstä ja kommunikaatiosta. Tarkoitin Frederick Taylorin muotoilemaa järjestelmää, joka on kenties kaikkein paradigmaattisin esimerkki kommunikatiivisesta konstellaatiosta teollisena aikana. ”Konstellaatiolla” viitataan tässä instituutioiden, käytäntöjen, teorioiden ja teknologioiden historiallisiin yhteennivoutumiin, jotka yhdessä tuottavat käsityksen siitä, mitä ”kommunikaatio,” ja siis ”yhteisö” (kommunikaation ”kokonaisuutena”) kulloinkin olemukseltaan on. Tarkastelen konstellaatiota skemaattisesti kommunikaation ontologian kannalta, toisin sanoen suhteessa siihen mikä mahdollistaa kommunikatiiviset käytännöt ja suhteet, mikä on niiden perustana oleva lausumaton. Lopuksi teen joitakin huomioita nykyisestä kommunikatiivisesta järjestyksestä tätä teollista taustaa vasten, edelleenkin samasta ontologisesta näkökulmasta käsin. Asettamalla nykyjärjestys Taylorismin muodostamaa taustaa vasten on mahdollista tuoda esiin se, mikä nykyisessä on epäjatkovaa, vaikka samalla väistämättä menetetäänkin jotain historiallisesta jatkuvuudesta. Ensin on kuitenkin syytä luoda lyhyt katsaus kommunikaation ajattelemiseen ja siten pohjustaa tarkastelun näkökulmaa.

Kommunikaation ajattelemisesta

Pyrkimykseni seuraavassa ei ole luonnehtia kommunikaation yleisiä ehtoja tai muuttumattomia lakeja, sillä selvää on, ettei tällaisia ehtoja tai lakeja voi olla kommunikaatiosta irrallaan, toisin sanoen historiallisista elämäkäytännöistä ja -suhteista

**»Uusi kommunikatiivinen
järjestys on laskenut perustan
niin kutsutulle
informaatioyhteiskunnalle ja
muodostunut siksi
käsitteelliseksi horisontiksi,
jossa tätä yhteiskuntaa
voidaan tarkastella.»**

erotettuna. Jotakin yleisluontoista kommunikaatioon kohdistuvasta ajattelusta on kuitenkin mahdollista lausua. Tämä perustuu siihen, että tämä ajattelu, sikäli kun se ymmärretään kommunikaatiota koskevaksi yleiseksi pohdiskeluksi lukuisten viestintää tutkivien erikoistieteiden sijaan, on saanut viimeistään Martin Heideggerin jälkeen yleisesti hyväksytyyn sijaan filosofisessa keskustelussa. Kommunikaatio on usein ymmärretty tässä kaikkea muuta kuin yhtenäisessä keskustelussa joksikin, joka perustaa yhteisön ja on samalla ”väline,” ”periaate” tai ”instanssi,” jossa ja jonka kautta yhteisö vain voi ilmetä, näyttäytyä ”yhteisönä.” Tarkastelen siis tässä jaksossa kommunikaation ontologiaa ja tämän ontologian niveltymistä kommunikaatiojärjestelmiin sen hajanaisen keskusteluperinteen taustaa vasten, joka on saanut innoituksensa Heideggerin fundamentaaliontologisista tutkimuksista ja hänen myöhemmästä olemisen ajattelustaan.

Tässä keskusteluperinteessä on korostettu, että jokainen kommunikatiivinen suhde edellyttää kommunikatiivisen alueen, joka tekee suhteen mahdolliseksi, toisin sanoen mahdollistaa kommunikaation *kommunikaationa*. Näin kommunikaatiota siis tarkastellaan nimenomaan ontologisena kysymyksenä, sikäli kun ontologia ymmärretään Heideggeria seuraten olemisen (kommunikaation) merkityksen ehtojen tutkimukseksi. Samalla on tuotu esiin, että vaikka tämä ontologinen alue mahdollistaa kommunikaation, se ei kuitenkaan itse kommunikoitu: se on kaiken kommunikaation taustalla oleva kommunikoimaton ja lausumaton. Kysymys ei ole mistään mystisestä periaatteesta vaan topologisesta rakenteesta, jonka perusteella se, mikä kantaa merkityksiä on itse merkityksetön. Samalla tavalla se, mikä kantaa kommunikaatiota ei itse tule kommunikaation piiriin. Tämä kommunikoimaton, kiinnittyessään sellaisiin metafysiisiin termeihin kuten esimerkiksi ”alue,” ”järjestelmä” tai käyttämäni ”konstellaatio,” antaa kommunikaatiolle hahmon. Metafysiikka ymmärretään tässä Heideggerin sille antamassa merkityksessä: sillä viitataan länsimaiseen traditioon, joka pyrkii ajattelemaan olemista maailmansisäisten olevien perustalta ja näin sulkemaan tai ”unohdamaan” se syvä ontologinen ulottuvuus, joka olemisessa aina avautuu. Kuitenkin kommunikaation kokonaisuuden esitykset ovat käytännön elämän kannalta aivan välttämättömiä, eikä metafysiikkaa siten voi välttää. Kommunikoimaton ymmärrettynä tällaisena kokonaisuutena antaa kommunikaatiolle ”hengen” siksi, että se konstituoii kommunikaation historiallisen tapahtumisen: se määrittää sen, mitä kommunikaatio kulloinkin ”on.” Se ei kuitenkaan sijaitse missään kommunikaation ulkopuolella, vaan saa voimansa kommunikaation itsensä liikkeestä. Siksi sitä on myös pyritty käsitteistämään

historiallisesti. Etenkin telekommunikaatiojärjestelmien synty 1800-luvun puolivälistä lähtien on kiihdyttänyt pyrkimyksiä vangita kommunikaation aina vetäytyvä ”kokonaisuus” tai ”olemus” jonakin sellaisena, joka voidaan muotoilla lain tai systeemin termein.

Kommunikaatiota ei tässä perinteessä ymmärretä niinkään viestien välittämisenä ja vastaanottamisena. Pikemminkin sen ajatellaan antavan äänen yhdessäolemiselle, jolla ei voi olla vain yhtä olemusta. Kuten Jean-Luc Nancy sanoo, yhdessäoleminen, yhteisö, on juuri tämä kommunikaatio, sillä yhteisö, sikäli kun se ”on,” on ainoastaan jaettuna, ja kommunikaatio on tämä jakamisen tapahtuma. Kommunikaatio on juuri se instanssi, joka jakaa, ja tämä jakaminen on keskeytyksetöntä. Kommunikaatioprojektit — projektit, jotka pyrkivät vaikuttamaan yhteiskunnalliseen kommunikaatioon — ovat tärkeitä, sillä niiden pohjalta määritty kommunikaation, jakamisen tapahtuman, kenttä. Kommunikaatioprojektit niveltävät väistämättä kommunikaatiojärjestelmiin, kommunikaation yhteiskunnallisesti institutionalisoituihin muotoihin, jotka kukin organisoivat yhteiskunnan (itse)kommunikaatiota ja itseksityksen muotoutumista omalla tavallaan. Nämä julkisuuden kentät paitsi jäsentävät yhteiskunnallista kommunikaatiota, myös muodostavat malleja, joiden pohjalta tämä talous tulee ajatelluksi. Sikäli kun kommunikaatio perustaa yhteisön, kuten Nancy esittää, näiden jatkuvasti toisaalta institutionalisoituvien, toisaalta purkautuvien järjestelmien ja niihin liittyvien puhekäytäntöjen kautta aikalaiset eivät ainoastaan voi yrittää tulkita vallitsevan kommunikaatioympäristön luonetta vaan itse yhteiskunnan jatkuvaa esiintulemistä ja sukeutumista. Toisin sanoen jatkuvasti toisiaan muokkaavat kommunikaatiojärjestelmät ja niihin liittyvät puhekäytännöt antavat yhteiskuntakokemuksen kehyyksen¹: aina lennättimestä tietoverkkoihin saakka kommunikaatiojärjestelmät ovat ruokineet kielikuvia, metaforia ja teorioita, joiden kautta kokemus yhteiskunnasta on voitu ajatella jossain yhtenäisessä perspektiivissä. Tämän vuoksi kommunikaation institutionalisoidut hahmot ovat tärkeitä, sillä niiden kautta modernit yhteiskunnat² ilmaisevat itsensä, paljastavat jakamisen tapahtuman.

Kommunikaatiojärjestelmät, kuten esimerkiksi seuraavaksi tarkastelemamme taylorismi, perustavat aina metodin, joka säätelee kommunikaation saamia muotoja. Samalla ne myös avaavat täysin uuden kommunikatiivisen ulottuvuuden ja sille perustuvien suhteiden järjestelmän. Vaikka tällainen suhteiden järjestelmä tai ”konstellaatio” onkin aina epäyhtenäinen ja epäitsenäinen, kokoaa se yhteen merkityssarjoja joiden kautta se on identifioitavissa. Toisin sanoen vaikka se ei koskaan voikaan olla loppuun saakka yhtenäinen, on se joka tapauksessa paikannettavissa historiallisesti ja temaattisesti: se perustaa käsityksen siitä, mitä ”kommunikaatio” on kunakin annettuna hetkenä. Kommunikaatiojärjestelmät ovat tärkeitä myös siksi, että ne loivat perustan kommunikaation ajattelemiselle yleensä, toisin sanoen ne tuottivat ”kommunikaation” yleisenä (yhteiskunnallisena) käsitteenä, joka ylitti teoreettisen tai filosofisen keskustelun ”sisälle” jäävän pohdiskelun: samalla kun kommunikaatio otettiin systemaattisen tutkimuksen kohteeksi ja organisoiduksi entiteetiksi näissä järjestelmissä, kommunikaatio sinänsä sai kasvavasti sekä yhä systeemisemmän luonteen että laajempaa yhteiskunnallista vaikuttavuutta. Siten käsitys organisoidusta systeemistä, mikä ilmeni varsinkin organisaatio- ja liikkeenjohdollisissa teorioissa, antoi puitteet kommuni-

kaation ja siten yhteisön ajattelemiselle. On tietenkin totta, että se ”kommunikaatio,” joka asettui ajattelun kohteeksi lennättimen aikana, ei ole sama kuin puhelimen yhteydessä ja sen kautta artikuloinut kommunikaatio: kommunikaatio ei ole historiallinen vakio, eikä sillä siten ole sellaista pysyvyyttä ajassa, joka sallisi sen ajattelemisen samana. Käsitteellinen kommunikaation sosiaalisen järjestelmän sisällä. Siksi on analysoitava kommunikaation sosiaalisia järjestelmiä ja katsottava, millaisia malleja ne antoivat sekä kommunikaatiokäytäntöjen instituutionaaliseen organisoimiseen että myös modernin yhteisön ajattelemiselle.

Kommunikaatiojärjestelmät sekä organisoivat kommunikaatiota, ja siis avautuvat suoraan sosiaalisen valtasuhteisiin, että mahdollistavat tämän kommunikaation luomalla puitteet sen toteutumiselle, ja muodostavat siten suhteen kommunikaation ontologiaan. Näin kommunikatiiviset käytännöt ja niiden ontologiset ehdot kommunikoivat jatkuvasti keskenään toisiaan edellyttäen ja toisiaan muokaten. Toisaalta kommunikaatiokäsitteet, toimimalla diskursiivisissa, asettavat tai tuovat esiin tämän kommunikaatiojärjestelmien ja yhteisön välisen suhteen juuri suhteena, jossa asettuu kommunikaation ala. Tätä alaa määrittää nimenomaan kommunikaation itsensä historiallisuus.

Kommunikaation historia ei tietenkään ole erotettavissa niiden opinalojen muodostumisesta ja vakiintumisesta, joissa kommunikaatio on otettu tieteellisen tutkimuksen ja teorianmuodostuksen kohteeksi. Nämä tieteenalat eivät kuitenkaan luonnollisesti kehittyneet missään sosiaalisissa tyhjiöissä, vaan vastasivat niihin tutkimukselle asettuviin haasteisiin, jotka artikuloutuivat kulloisenakin aikakautena. Siten historia, jossa kommunikaatio on otettu yhä tarkemman analyysin kohteeksi, asettuu osana sellaista maailmasuhdetta, jossa tämä analyysi on paitsi mielekästä, myös välttämätöntä. Heidegger kutsui sitä nimellä *Gestell*. Kommunikaation ottaminen ajattelun kohteeksi, sen objektivointi, on välttämätöntä paitsi telekommunikaatiojärjestelmien toimivuuden vuoksi, myös yleisemmin koska inhimillinen elämä vaatii pysyvyyden alueita. Ongelmallista siitä tulee silloin, kun yhä useampia kommunikaatiotaapahtumia insinööri- ja taloustieteiden ulkopuolella aletaan tarkastella objektivoivoin termein, toisin sanoen tavalla, joka sitoo ne tiettyyn merkitysrakenteeseen ja ”unohtaa” niiden syvän ontologian. Tämä on juuri se kehitys, josta Heidegger sekä monet muut ajattelijat ovat olleet huolissaan.

Jos kieli ja kommunikaatio ovat jotakin, joka on alkuperäisesti epäalkuperäinen, toisin sanoen loputonta jälkeä ja itsensä ylittämistä, kuten muun muassa Giorgio Agamben monien nykyajattelijoiden tapaan ajattelee, niin pysymättömyydestä tulee kaiken kommunikaation ehtona olevan kommunikoimattoman alkuperäinen ”perusta”: tämä kommunikoimaton ei enää näyttäytyä olemuksellisenä objektina vaan pikemminkin yhteensolmiutumisen ja erilleen vetäytymisen, organisoitumisen ja purkautumisen samanaikaisina ja toisiaan muokkaavina liikkeinä. Koska nämä liikkeet voivat toteutua vain historiallisina liikkeinä, on niiden kululle voitava osoittaa jotakin historiallisia hahmoja ja reittejä. Yksi tapa jäljittää näitä historiallisia jälkiä on tarkastella niitä poissulkemisen alueita ja mekanismeja, joiden kautta kommunikatiivinen, ollakseen yhtenäinen, on erotettu ei-kommunikatiivisesta, jota se kuitenkin edellyttää. Sikäli kun se, mitä kommunikaatio on, jää ajattelematta, tämän ajattelematta jääneen ollessa juuri

»Kommunikaatio ei ole historiallinen vakio, eikä sillä siten ole sellaista pysyvyyttä ajassa, joka sallisi sen ajattelemisen samana.»

se mikä mahdollistaa kommunikaation, muodostavat nämä kommunikaation ulkopuolelle siirtämisen prosessit mahdollisuuden jäljittää paitsi kommunikaation historiallisia kulkuja ja rakenteita, myös ja ennen kaikkea kommunikaation ontologiaa siten kun se jäsenyy historiallisesti. Tarkastelen seuraavassa kenties keskeisintä kommunikaation modernia järjestelmää tätä taustaa vasten.

Taylor ja kommunikaatio

Jos kommunikaation mahdollistava kommunikatiivisuuden itessään lausumaton alue on historiallisessa suhteessa kommunikaation tapahtumiseen ja sen ottamiin muotoihin, voidaan tätä aluetta tai konstellaatiota yrittää lähestyä paikantamalla sen historiallisia liikkeitä. Tarkoitukseni on käsitellä lyhyesti sitä kommunikaatiokäsitteistä, jossa ja jonka kautta kommunikaatiolle annettiin hahmo tai merkitys 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Voisimme yrittää luonnehtia vuosisadan vaihteessa ja sen jälkeen tapahtunutta siirtymää kommunikaation ontologisissa ehdoissa. Tähän siirtymään vaikutti lähinnä kaksi asiaa, se oli tulos kahden voimakentän yhteenkinnittymisestä. Toisaalta rationaalinen suunnittelu (joka oli seurausta tehokkuusoppien ja tieteellisen metodin liitosta) ja toisaalta hierarkiaperiaate (hierarkian organisatorinen tekniikka) saivat historiallisen ilmauksensa ja nivelyivät toisiinsa. Vaikka monet tämän konstellaation yksittäiset elementit olivatkin tietoisuuden tulosta, niiden yhteenkinnittymisen ei ollut mitään hallittavissa olevaa tai suunniteltua. Lisäksi, ja olenaisemmin, tämä konstellaatio muodostui yleiseksi käsitteelliseksi horisontiksi, joka juuri mahdollisti kommunikaation ajattelemisen. Se muodosti paitsi kommunikaation kontekstin, myös sen horisontin, jossa kommunikaation ajattelu saattoi toteutua ja ne muodot jotka se pystyi ottamaan. Tämä konstellaatio ei ainoastaan muokannut modernia kommunikaatiota ja siten modernia yhteiskuntaa, sillä muodostaessaan alueen jossa tämä kommunikaatio voitiin ottaa puheen kohteeksi se muodosti sosiaalisen itsensä ajattelun ehdot. Frederick Taylorin muotoilema tieteellinen liikkeenjohtaminen on aivan sivuuttamaton tämän prosessin kannalta.

Vaikka Taylor onkin totuttu näkemään työorganisaation rationalisoina, ei hänen luomaansa koko länsimaiden läpäisemää järjestelmää voi erottaa sen vaikutuksesta kommunikaation ontologiaan. Jos siis aluksi näyttääkin epätavalliselta lukea Tayloria kommunikaatioteoreetikona, tässä tutkitaan hänen ajatteluaan kommunikaation ehtojen näkökulmasta. Mikä sitten on Taylorin relevanssi kommunikaation ajattelulle? Sen voidaan sanoa olevan ainakin kahdenlainen: 1) Taylor kytki kommunikaation suoraan työn organisaatioon, ja teki siitä näin ensimmäistä kertaa itsenäisen kategorian työn hierarkkisessa rakenteessa; ja lisäksi 2) hänen jakamisen, eri-

koistumiseen ja toistamiseen perustuva mallinsa muodostui yleiseksi kulttuuriseksi paradigmaksi, ylittäen tehokkuusdiskurssien eetoksen, ja tuli perustaksi, jonka pohjalta kommunikaatiota ja yhteiskuntaa alettiin ajatella yhtenä kokonaisuutena. On näin ollen riittämätöntä tulkita Taylorin systeemi ainoastaan mekaanisen työn suorituksen filosofiaksi, sillä sen vaikutus ulottui kokonaisen aikakauden itsekäsitykseen: Taylor antoi käsitteellisen mallin teknistyvän yhteiskunnan itsekonstituitioiden ajattelemiseen tavalla, joka tuntui vastaavan sille asetuneita uusia historiallisia kysymyksiä.

Taylor erotti järjestelmän ja sen ”ulkopuolen” toisistaan. Järjestelmä edusti rationaalista, järjestettyä ja tehokasta, kun taas sen ulkopuoli, sen ”toinen,” käsitti kaiken sen mikä ei vastannut näitä ominaisuuksia. Mitä tämä toiseus sitten tarkoittaa ottaen oli? Työn ja kommunikaation systemaattisella organisoinnilla Taylor pyrki eliminoimaan 1) tapoihin perustuvat käytännöt, 2) subjektiiviset, keskenään epäyhtenäiset toiminnot, ja 3) näkemyserot ja sisäiset ristiriitaisuudet. Tämä voidaan nähdä ratkaisevana siirtona kommunikaation hallinnoinnin ja kommunikaatiolla hallinnoinnin historiassa, jota on sittemmin loputtomasti toistettu, sovellettu ja edelleen kehitelty. Kommunikaatio sai tässä yhteydessä ensimmäistä kertaa ”tieteellisessä” mielessä läpikotaisin rationaalisen rakenteen.

Persoonaton, yhtenäinen rakenne tulisi korvaamaan aikavivän ja sekavan perinteisten menettelytapojen sarjan, joka rationaalisen systeemin kannalta tavallisesti johti vain sekaan-nukseen, eripuraan ja loputtomiin neuvonpitoihin. ”Tieteellinen liikkeenjohtaminen tulee tarkoittamaan,” uskoi Taylor, ”lähes kaikkien ihmisten välisten riitujen ja erimielisyyksien syiden eliminointia.”³ Taylorille näkemyserot ja epäyhtenäiset käytännöt muodostivat täydellisen järjestelmän vihollisen, ja pitkälle juuri kommunikaatio tarjosi välineet epäjärjestyksen organisoinnissa. Loputon näkemysten moninaisuus, jonka Taylor pyrki korvaamaan täydellisellä järjestyksellä, on tietenkin sitä, mitä voidaan kutsua politiikaksi. Hän pyrki yltämään politiikkaan – ei toisenlaisella politiikalla muiden reformaattoreiden tapaan – vaan totuuden avulla. Toisin sanoen hän pyrki löytämään tehokkaimman tavan mille tahansa työlle paljastamalla sen sisäiset lainalaisuudet ja pystyttämällä sitten järjestelmän, joka vain noudattaa näitä työn itsessään esiintuomia lakeja.

Tekemällä eron järjestyksen ja hajaannuksen, systeemin ja ei-systeemin välille, metodi tai sääntö määrittelee itsensä yhä uudestaan poissulkemisen, negaation kautta. Poissulkemisen mekanismi säilyttää järjestyksen tulkittamalla sen yleisenä ja normaalina, josta erillinen, poikkeava ja yksittäinen erotetaan ja suljetaan ulos. Samalla erotetaan välttämätön ja olennainen vaihtuvasta ja satunnaisesta, aivan kuten tieteellisessä metodissa, josta se juuri saa teoreettisen käyttövoimansa. Siten järjestys asettaa normin, jota vasten kaikki tulee mitattavaksi ja vertailtavaksi. Tämä normi on kuitenkin järjestyksen immanentti normi, ei mikään ulkoapäin asetettu sääntö, ja ilmaisee siten vain järjestyksen muodostumisen, vakiintumisen ja purkautumisen samanaikaisia prosesseja.

Tämä on myös yhteys, jossa näyttäytyy omalla tavallaan telekommunikaation kytkeytyminen yhteiskuntasuhteiden määrittämisen ja määrittämisen historiaan. Hierarkian ja siihen liittyvän keskuksen ajatus – jonka malli tuli yleisesti juuri telekommunikaationjärjestelmistä – manifestoi sitä tieteellisen metodin periaatetta, joka korvaa subjektiivisen päätöksenteon objektiivisella säännöllä, säännöllä, joka oli organisaatio- ja

yhteiskuntasuhteiden määrittämisen perusta. Hierarkkisen systeemin idea palautuu kokonaiseen sarjaan erilaisia historiallisia konstruktioita, erityisesti Preussin hallinnollisista uudistuksista lähtien toteutettuihin sotilaallisiin ja poliittisiin järjestelmiin. Kuitenkin vasta tieteelliseen tutkimukseen kiinteästi liittyvä teollisten koneiden keksiminen ja käyttöönnotto loi pohjan hierarkialle mekanismina, joka kykeni tehokkaasti erottamaan ”objektiivisen” vain ”tapaan perustuvista” työjärjestelyistä niiden modernissa merkityksessä. Hierarkia ilmensi tieteellistä metodia – jota Taylor hyödynsi ja sovelsi – korvaamalla subjektiiviset päätökset objektiivisella säännöllä. Se asetti muodollisen kriteerin vaihtuvien tapaan ja kokemukseen perustuvien käytäntöjen paikalle, ja on tässä mielessä tieteellisen metodin eräänlainen vastine, sovellus tai ruumiillistuma sosiologisessa. Voidaan kuitenkin esittää, että hierarkia perustuu ja hyödyntää metodista rakennetta pikemminkin tehokkuuden kuin totuuden nimissä: siinä missä tieteellinen metodi erotti olennaisen satunnaisesta ja epäolennaisesta, ja rakensi siten suhteen totuuteen, kuten ajateltiin, niin hierarkia loi tehokkuuden alueen keskelle erilaisia ja ristiriitaisia sosiaalisia käytäntöjä. Sikäli kun tehokkuus pyrki valaisemaan tarkasteltavien prosessien taustalla olevia ”lakeja,” sitä ei kuitenkaan voi erottaa ontologisista kysymyksistä millään suoraviivaisella tavalla. Molemmista tapauksista välttämätön ja yleinen johdetaan kontingentista ja mielivaltaisesta rationaalisen metodin asettamalla menettelytavalla. Jos tieteellinen liikkeenjohtaminen näennäisesti koskikin vain tehokkuuden maksimointia, niin se teki sen totuutta silmällä pitäen.

Välttämättömyys poistaa näkemyseroihin palautuvat kiistat perustamalla laki avasi uuden suhteen systeemin ja ei-systeemin välille. Vaikka lakiin perustuva järjestys korvasi epäjärjestyksen, tätä epäjärjestyksestä ei kokonaan voitu poistaa sillä se oli välttämätöntä järjestyksen olemassaololle. Pikemminkin systeemi säänteli epäyhtenäisyyksiä rationaalilla tavalla. Se mikä systeemissä suoritti vaaditun sääntelyn, oli normi. Toisin sanoen systeemi asetti normin, joka kontrolloi epävarmuuskäytöitä toisaalta halutun päämäärän ja toisaalta kaiken sille ulkoisen suhteen.

On tärkeää painottaa sitä, että Taylorin tieteellinen liikkeenjohtaminen ei jäänyt erilliseksi, vaikkakin tärkeäksi, tehokkuusdiskurssin teoriaksi, vaan siitä muodostui toiminnan rationalisoinnin yleinen käsitteellinen horisontti. Julkiselle hallinnolle se oli ”inspiraatio, malli ja alkulähde (*source*),” Dwight Waldon mukaan.⁴ Tällaisena hallinnollisen kommunikaation ja kommunikaatiolla hallinnan poliittisena filosofiana se antoi kommunikaation ajattelemiselle teoreettisen perustan. Tyypillisesti hierarkkinen systeemi saa identiteettinsä poissulkemisen mekanismista, joka korvaa moneuden lailla. Kuitenkin samaan aikaan systeemin ”toinen” – se mikä joutuu korvatuksi – jää aina systeemin sisään. Sitä ei voi kokonaan poistaa sillä se on olennainen poissulkemisen mekanismin ja siten systeemin itsensä toiminnalle. Voidaan sanoa, että ei-kommunikatiivinen tai kommunikoiaton ei ainoastaan sisälly olemuksellisesti kommunikaatioon: se myös edeltää kaikkea kommunikaatiota. Siten subjektiiviset mielipiteet ja tavat, tehokkaan systeemin viholliset, muodostavat systeemin toiminnalliset ennakkoehdot. Tästä näkökulmasta katsoen kommunikaation käsite muotoutui toisaalta tiukasti säännellyn systeemin ”kokonaisuuden,” toisaalta sen tosiallisten toteutumismuotojen välissä, sillä nämä yhdessä määrittävät sen alan missä se voi ilmetä toiminnan sekä kohteena että sen välineenä.

Samalla kun kommunikaatio sai ennennäkemättömän positiivisuuden ja sosiaalisen vaikutusvallan, joka johti sen mekanismien ja prosessien yhä tarkempaan tutkimiseen, kommunikaation ehdot näyttäytyivät yhä teknisemmässä viitekehyksessä. Mielenkiinto kommunikaatioon kytkeytyi tiukasti kontrollin ja kontrolloitavuuden päämäärään. Kommunikaatio ei enää ollut ainoastaan side yksilöiden välillä: se oli sosiaalisen mekanismi, sosiaalisen järjestyksen tuottamisen ja ylläpitämisen tekniikka. Konemetaforan vakiintuminen tieteellisen liikkeenjohtamisen kautta ja sen rinnalla ei ilmennyt aikalaiskeskustelussa erillisenä käsitteellisenä konstruktiona vaan pikemminkin seurauksena teollisen yhteiskunnan aiheuttamista muutoksista ja haasteista. Siten se asetti pitkälti rajat, joiden sisällä kommunikaatiota ja sosiaalista koskevat kysymykset voitiin käsitteistää. Taylorismi paitsi artikuloi tämän metaforan ja antoi sille sellaisen luonteen, joka nivoi tehokkuusopit tieteelliseen kurinalaisuuteen, myös oli itse tämän metaforan ilmentämän maailmasuhteen seuraus.

Nykyinen kommunikatiivinen järjestys

Hahmottelen nyt nykyistä kommunikatiivista konstellatiota sivuuttaen monia sinänsä vaikutusvaltaisia kommunikaation kehityslinjoja ja historiallisia keskittymiä, joista kybernetiikan ja systeemitieteiden synty olivat epäilemättä huomattavampia. Vaikka uusi konstellatio asetetaan teollisen systeemin taustaa vasten, tässä ei oleteta minkäänlaista kategorista eroa näiden kahden järjestyksen välillä. Tämä kävisi selvemmäksi, mikäli seurattaisiin kommunikaation kehitystä Wienerin ja Shannonin sille antamien teoreettisten tulkintojen kautta, mihin tässä ei kuitenkaan ole tilaa.⁵ Tässä sen sijaan rinnastetaan kaksi kommunikatiivista järjestystä, jotka eivät kuitenkaan ole toisiaan poissulkevia. Kyse on pikemminkin kahdesta sisäkkäisestä järjestysperiaatteesta, jotka limittyvät historiallisesti ja temaattisesti toinen toisiinsa. Kommunikatiivisuus ei myöskään ole objekti muiden joukossa vaan pikemminkin se muodostaa ne historialliset ehdot, joissa tämä ”objektiivoinen” voidaan käsitteistää. Kuitenkin kommunikaation ontologiassa näyttää tapahtuneen peruuttamaton muutos 1900-luvun toisella puoliskolla. Vaikka siis kybernetiikan ja siihen läheisesti liittyvien kommunikaatiojärjestelmien ontologisten vaikutusten huomioon ottaminen kiistämättä toisi esiin järjestysperiaatteiden jatkuvuuden, kommunikaation ja kommunikatiivisuuden modernien ehtojen muotoutumisen tarkastelu etenkin suhteessa Taylorismiin on perusteltua, sillä se tuo esiin sen mikä on uutta, epäjatkuva.

1970-luvulta lähtien kasvava tendenssi kohti hajautettuja, verkostomaisia kokonaisuuksia näytti osoittavan tietä kommunikaation tulevaisuudelle. Yhdessä informaatioteknologian horisontaaleja ja epämuodollisia suhteita voimistavan vaikutuksen kanssa kehittyi lukuisia tieteellisiä ja populaareja käytäntöjä, joiden seurauksena hierarkkinen järjestysperiaate joutui kasvavan kritiikin kohteeksi. Tätä ei tietenkään voi ymmärtää suorana kausaalisenä vaikutussuhteena, sillä siinä missä uudet tekniset järjestelmät ja niihin kytkeytyvät organisatoriset muodot muodostivat kohteen diskursiivisille tulkintoille, nämä diskurssit tuottivat myös uusia institutionaalisia käytäntöjä ja rakenteita. Kuitenkin juuri tässä kohdin tapahtui ratkaiseva näkökulmamuuutos hierarkkisesta verkostomaisuutta painottavaan kommunikaatioon. Tämä oli pääasiassa kahden

»Siinä missä tieteellinen metodi erotti olennaisen satunnaisesta ja epäolennaisesta, ja rakensi siten suhteen totuuteen, kuten ajateltiin, niin hierarkia loi tehokkuuden alueen keskelle erilaisia ja ristiriitaisia sosiaalisia käytäntöjä.»

yhteennivoutuvan kehityslinjan seurausta. Ensiksi, jäykät hierarkiat korvattiin joustavammilla, horisontaaleihin suhteisiin perustuvilla järjestelmillä, ja toiseksi, informaatio- ja kommunikaatioteknologiassa tapahtunut kehitys helpotti ja tuki hajauttamista samalla kun se säilytti organisatorisen kontrollin.⁶ Horisontaalinen aspekti ei ollut kadonnut minnekään kommunikaation teknisestä historiasta, mutta tänä aikana se tuli etualalle ja valmisti tietä nykyiselle kommunikaatiokäsitykselle. Toisaalta vaikka keskitetyt valtahierarkiat astuivatkin uuteen aikakauteen, nekään eivät luonnollisesti hävinneet minnekään. Kysymys on pikemminkin uudesta vallan ontologiasta, joka avasi tietä horisontaalisille suhteille ja konstituoitui niiden kautta aivan eri suhteessa kuin aikaisemmin.

Kommunikaation kehityslinja, joka voitiin konstruoida ymmärrettävänä seurantona varhaisesta lennättimestä aina mikroelektronikan syntyyn murtui informaatioverkkojen aikakautena. Tämä näyttää johtuvan siitä, että sikäli kun yhteisön ajattelemisen mallit ovat pitkälti syntyneet kommunikaatiojärjestelmistä ja niihin liittyvästä puheesta, informaatioverkoilla ei enää ole tarjota yhtä selkeää mallia tai funktionaalista dynamiikkaa yhteisön ajattelemisen perustaksi. Informaatiotekninen ympäristö muodostuu päällekkäisistä ja rinnakkaisista kerrostumista, joita ei voi ongelmattomasti yhdistää minkään yhden periaatteen nojalla. Siinä missä esimerkiksi puhelinjärjestelmää luonnehtivalla systeemisyydellä vielä oli tunnistettavat rajat, nykyiset tietoverkot ovat jatkuvan muutoksen alaisia. Mutta ennen kaikkea ne eivät muodosta yhtenäistä perspektiiviä, jonka kautta kokemus yhteiskunnasta voisi saada käsitteellisen hahmon. Tästä johtuu, että keskitetty systeemi ei enää voi tarjota selitysmallia kokemukselle meneillään olevasta muutoksesta. Vaikka keskitetyt järjestelmät eivät menettäneetkään sosiaalista asemaansa – pikemminkin päin vastoin – ne eivät enää pystyneet tarjoamaan yhdenmukaista käsitteellistä mallia yhteiskunnan ajattelemiseksi.

Jos yhteiskuntaa ei voinut enää ajatella minkään yhden kommunikatiivisen mallin kautta, myös kommunikaation itsensä identiteetti muuttui ratkaisevasti ja menetti yhtenäisen luonteensa. Systeemitieteellisen projektin lopullisen poishiipumisen aikana, aikana jolloin informaatioteknologia ja mikroelektronikka yleistyivät, kommunikaation tunnistettava positiivinen hahmo joutui antamaan tietä sen äärettömälle muutettavuudelle ja joustavuudelle. Tämän kehityksen myötä toiveet yhtenäisestä kommunikaatitieteestä, jotka heräsivät 1970-luvulla yleisen systeemitieteen piirissä, osoittautuivat epärealistisiksi. Tästä näkökulmasta kommunikaatio ei voinut säilyttää mitään tiettyä olemuksellista piirrettä, joita biomekaaniset ana-

»Tietyn olemuksellisuuden menettäminen on kenties myös olennaisin syy miksi informaatio- ja kommunikaatioteknologia on tullut hyvin vaikeaksi kohteeksi kansalliselle sääntelylle.»

logiat kommunikaatiosta yhteiskunnan hermostona olivat ylläpitäneet,⁷ vaan sen sijaan se joutui omaksumaankin lukemattomia muutettavissa olevia käyttöjä ja malleja, joita ei voi palauttaa mihinkään yhteen rakenteeseen tai funktioon. Loputon uudelleenkonstruoitavuus ja kommunikaation muotojen moninaistuminen olivat teemoja, jotka osoittivat suunnan kommunikaation kehitykselle.

Uusien tekniikoiden, käytäntöjen ja käsitysten syntyminen on olennainen osa kommunikaation ja kommunikatiivisuuden muutokseen tietoverkkojen aikakautena, toisin sanoen yhdenmukaiseen kokonaisuuteen perustuvien muodosteiden ja järjestysten hajoamiseen. Siten esimerkiksi Gianni Vattimon argumentti koskien uuden teknologiakäsityksen vapauttavaa potentiaalia sen irtautuessa dominoivan keskuksen ajatuksesta⁸ on sijoitettava juuri tähän yhteyteen. Kyseessä olevaa muutosta ei kuitenkaan voi kuvata tyydyttävästi keskittämisen ja hajauttamisen välisellä dikotomialla. Pikemminkin se liittyy kokemukseen, jossa kommunikaatio menettää olemuksellisen rakenteensa ja tulee joksikin ympäristönomaiseksi, jota ei voi objektivoida sellaisenaan. Jos kommunikaatio aina onkin ollut jotakin ympäristönomaista, niin kysymyksenä oleva muutos tulee nähdä liittyvän siihen, että nyt tämä asiantila on tullut kaiken kommunikaation perustaksi. Tämä taas on seurausta siitä, että kommunikaation ajattelu ei enää voi tukeutua mihinkään yhteen periaatteeseen, kategoriaan tai mekanismiin, joka antaisi sille yhtenäisen hahmon.

Tämä käänne liittyy siihen, mitä Paul Edwards on pyrkinyt tematisoimaan tietoverkkojen yhteydessä siirtymänä systeemeistä, joilla on yksi tai useampi hyvin määritelty funktio ja keskitetty kontrolli, asetelmaan, joka perustuu erillisiä systeemejä sisältävien verkkojen yhteennivoutumiseen (*internet-works*), jossa on rypäs verkotettuja funktioita ja laajasti hajautettu kontrolli.⁹ Siinä missä yksittäisillä systeemeillä oli vielä suhteellisen pysyvät tai vain hitaasti muuttuvat rajat, verkostojen välisen asetelman rajat muuttuvat nopeasti ja jatkuvasti. Tästä näkökulmasta katsottuna muutoksella teknisissä järjestelmissä on syvät heijastusvaikutukset kommunikaation ontologiaan. Sillä jos on totta, että verkostojen välisen asetelman aikakaudella ei ole yhtä paikannettavissa olevaa keskusta vaan ainoastaan lukematon määrä heterogeenisiä verkostoja joilla on monimutkaisia funktionaalisia rakenteita, on syytä tarkistaa tapoja, joilla kommunikaatio käsitteistyy. Voidaan sanoa, että verkostojen välinen asetelma nimeää kommunikatiivisen ympäristön, jossa etuoikeutettu suhde hierarkkisiin keskuksiin on katkennut. Siten sitä on tullut mahdottomaksi ajatella minkään yhtenäisen kokonaisuuden termein, mikä on uutta kommunikaation modernissa historiassa.

Tämän uuden kommunikatiivisen järjestyksen kehkeytyminen on yhteydessä siihen teoreettiseen työhön, jossa ja

jonka kautta nykyfilosofassa on pyritty eroon viimekätisistä ajattelun perustoista myöntämällä ero *erona* palauttamatta sitä mihinkään edeltävään identiteettiin. Tämä on luonnollisesti saanut erilaisia muotoiluja eri teoreetikoilla, mutta teema on ollut leimaava koko sodanjälkeiselle eurooppalaiselle ajattelulle. Vallan ja kommunikaation ontologian kannalta kenties merkittävin muotoilu on tullut Michel Foucault'ltä. Hän pyrki artikuloimaan vallan ontologian, joka ei enää perustuisi lakiin tai valtioon, toisin sanoen modernin poliittisen filosofian keskeisiin viitepisteisiin, vaan pikemmin niihin suhteisiin ja mekanismeihin, jotka ovat näiden poliittisen vallan keskusten edellytyksenä. Huomion kohdentaminen eroihin, suhteisiin ja väleihin systeemien, perustojen tai kommunikaation ”kokonaisuusien” nimien sijaan modernissa ajattelussa voidaankin nähdä osana samaa kehitystä, jonka seurauksena yhtenäisten ajattelun ja toiminnan järjestelmien vaatimus on käynyt yhä ongelmallisemmaksi. Samalla on raottunut mahdollisuus kommunikaation näkemiseen *kommunikaationa* erilaisten funktioiden, instituutioiden ja metaforien sijaan. Agamben on ilmaissut tämän sanomalla, että ”jos Jumala oli kielen nimi, Jumala on kuollut” voi merkitä ainoastaan sitä, että kielelle ei ole enää nimeä.” Tästä syystä ”olemme ensimmäisiä ihmisiä, jotka ovat tulleet täysin tietoisiksi kielestä.”¹⁰

Lopuksi

Kommunikaation ajattelu on aina ollut riippuvainen sitä edeltävästä kokonaisuudesta, joka on antanut sille ”hengen,” tai ”mielen.” Tämä kokonaisuus, joka edeltää kaikkea kommunikaatiota, silloin kun se tulee yhteisöllisesti artikuloituksi, asettaa rajan, joka erottaa kommunikatiiviset suhteet ei-kommunikatiivisista. Tätä ei pidä ymmärtää rajoituksena sinänsä, sillä tämä kokonaisuus on juuri se instanssi joka mahdollistaa kommunikaation ja tämän kommunikaation ajattelun, samalla kun se on itse tämän samaisen ajattelun seuraus. Toisaalta kommunikaatio ”itsessään” ei voi ilmaistua kommunikaatiossa, sillä kommunikatiivinen ilmaisu ei voi esittää kommunikaatiota sinänsä — siis sitä, että kommunikaatio *on*. Toisaalta taas ”toimiakseen” kommunikaatio edellyttää kommunikatiivisen kokonaisuuden esityksiä, toisin sanoen kommunikaation sinänsä objektivoimista. Tämä objektivointi, joka on kommunikaatiojärjestelmien toiminnalle välttämätöntä, toteutuu sekä väistämättä reduktiivisissa kuvauksissa kommunikaation ”kokonaisuudesta” että teknisissä järjestelmissä, joissa kommunikaation määrällistäminen saa ilmaisunsa. Samalla pyrkimykset käsitteistää kommunikaation historialliset ehdot yhden rakenteen, prinssiipin tai konstellation kautta on nähtävä välttämättömyytenä yrittää jatkuvasti ajatella ja kielellistää aina jotakin ei-kielellistettävissä olevaa. Tämä jatkuva oskillaatio toisaalta sen, että kommunikaation objektivoiminen on välttämätöntä, toisaalta sen, että kommunikaatio ei koskaan ilmaistu itsessään, välillä, määrittää kommunikaation alan.

Näyttää siltä, että mikäli puhelimen valtakaudella tämä ala ymmärrettiin yhä laajemmin konemetaforan yhteydessä, jolle Taylor antoi vaikutusvaltaisen teoreettisen tulkinnan, uuteen kommunikatiiviseen, informaatiotekniikan varaan kiertyvään järjestykseen tullessa se menettää sidoksensa sellaiseen prinssiippiin, joka antaa yksiselitteisen nimen kommunikaation ”kokonaisuudelle.” Samalla kun uusi kommunikatiivinen järjestys on laskenut perustan niin kutsutulle informaatioyhteis-

kunnalle ja muodostunut käsitteelliseksi horisontiksi, jossa tätä yhteiskuntaa voidaan tarkastella, ovat läpi koko kommunikaation modernin historian vaikuttaneet, kommunikaation ”kokonaisuutta” koskevat käsitteelliset mallit lakanneet toimimasta ja kommunikaation ajattelu on irronnut yhteydestään lakina, perustana tai sulkeumana ymmärrettyyn kokonaisuuteen. Nyt teoreettiset puheet ja tekniset järjestelmät ja niihin liittyvät metaforat ovat eriytyneet ja kasvaneet määrällisesti niin, että mikään yksi käsitteellinen kuva ei voi jäännettömästi selittää kokemustamme meneillään olevasta, vaan eri käsitteellisillä kuvilla, figureilla ja malleilla on omat funktionsa, käyttönsä ja päämääränsä, joita ei yhdistä muu kuin loppumaton vaihto ja lainailu.

Immersioksi kutsutussa informaatio- ja kommunikaatioteknologian piirteessä kommunikaation konstitutiivisuus saa tietyn ilmeisen näkyvyyden kommunikaation järjestelmässä. Termi viittaa avaruudelliseen kokemukseen uppoutumisesta kommunikaatiotapahtumaan ja vaikeuteen, jopa mahdottomuuteen, etäännyttää itsensä siitä teknologisesta systeemistä jonka osana on. Vaikka immersion käsite onkin alunperin liitetty virtuaalitodellisuuden liittyvien teknologioiden yhteyteen,¹¹ siitä on epäilemättä tullut uutta kommunikaatioympäristöä yleensä luonnehtiva termi. Tässä se yhtenäinen ja yhtenäistävä kokonaisuus jonka kautta kommunikaatio on asetunut erillisenä ajattelun kohteena näyttää kadottavan pätevyytensä.

Tietyn olemuksellisuuden menettäminen on kenties myös olennaisin syy miksi informaatio- ja kommunikaatioteknologia on tullut hyvin vaikeaksi kohteeksi kansalliselle sääntelylle. Siinä missä vakiintuneita suhteita ja käytäntöjä voidaan kontrolloida perinteisin poliittisin instrumentein, nykyinen informaatioteknologia ja sille rakentuvat suhteet ovat muodostuneet yleiseksi ympäristöksemme, samaan tapaan kuin Foucault'in kaikki läpäisevät tieto/valta-suhteet. Vaikka nämä viimeksi mainitut suhteet joutuvatkin aina vakiintuneiden valtakeskuksien hyödyntämiksi, niiden väistämättä paikallisesta ja tilannekohtaisesta luonteesta johtuen niitä ei voi määrittellä pelkästään perinteisen poliittisen terminologian termein. Samalla tavalla nykyiseen ”informaatioteknologiaan” liittyviä muotoja ja käytäntöjä ei voi määrittellä termein, jotka sopivat mekaanisen teknologian ja perinteisen sektorirajoja tunnustavan politiikan kuvailemiseen. Tämä tuo meidät takaisin kysymykseen kommunikaation ontologiasta. Muutos kommunikaation teknologiassa saattaa tuoda näkyviin tapahtuman, jota Heidegger kuvasi termillä *Ereignis* – tapahtuman, joka paljastaa kommunikaation kehityksen transsendentaalisen ulottuvuuden kokemuksena kommunikaation rajoista.

Mitä sitten voidaan sanoa nykyisen konstellaation rajoista? Varmastikaan se ei enää operoi samanlaisen poissulkemisen mekanismin pohjalta, joka oli luonteenomaista kommunikaatiolle läpi koko 1900-luvun: mikä on ”sisä-” ja mikä ”ulkopuolella” ei enää ole määriteltävissä ennen kommunikaatiota. Kuitenkin tämä erottelu on edelleen tärkeä, sillä se tuottaa identiteetin, jota tarvitaan missä tahansa kommunikaatiojärjestelmässä. Toisaalta siis kommunikaatiivinen järjestelmä on tullut kasvavasti ympäristön kaltaiseksi, mikä estää sen ajattelemisen perinteisten poissulkemisen ja mukaanlukemisen termein. Mutta toisaalta tämä erottelu on tärkeä, mistä todistaa verkoston metaforan yleistymisen: se nimeää kokonaisuuden, mutta samalla painottaa tämän kokonaisuuden hajautettua tai epäsystemaattista luonnetta. Se on osoituksena

tarpeesta ajatella monimutkaisten prosessien välisiä suhteita yhdenmukaisella tavalla, mutta kantaa samalla mukanaan tietoisuutta tämän yhdenmukaisuuden vaatimuksen tuomasta taakasta. Ongelmana on, että ajateltavalla ”kokonaisuudella” ei ole rakennetta missään perinteisesti ymmärretyssä mielessä. Näyttää kuitenkin siltä, että tämän rakenteettoman rakenteen ajattelemisen on meille mahdollista vain verkostomaisena, sillä ”verkostosta” on muodostunut horisontti, jonka sisällä kommunikaatiivinen järjestys voi meille nykyään näyttäytyä. Jotta on mahdollista tarkastella kommunikaation ”kokonaisuutta”, mikä on samalla kertaa sekä välttämätöntä että tuohon tuomittua, sitä on kuitenkin ajateltava edellyttämättä mitään edeltävää rakennetta, edes mitään sellaista joka voidaan ymmärtää verkoston käsitteen avulla. Ainoastaan tämän loputtoman ajattelun tehtävän kautta voimme jatkuvasti muodostaa suhteen kommunikaation ontologiaan, ja se taas voi tapahtua vain kommunikaatioissa itsessään, kommunikaation päättymättömässä historiallisessa liikkeessä.

Viitteet

1. On tietenkin selvää, että kommunikaatio ja sen tekniikka ei ole ainoa lähde yhteiskunnan ajattelemisen malleille, vaikka se onkin kenties yksi näkyvimmistä.
2. Kommunikaation yhteydessä tällä viitataan lähinnä 1800-luvun ensimmäisen puoliskon lopusta alkavaan ajanjaksoon, jolloin telekommunikaatiojärjestelmät alkoivat organisoida yhteiskuntia läntisessä Euroopassa sekä Yhdysvalloissa.
3. Taylor, 1967, 142.
4. Waldo, 1984, xxxiii.
5. Käsillä oleva kirjoitus ei pyri kartoittamaan kommunikaation modernia historiaa sinänsä, edes skemaattisesti; sitä olen yrittänyt toisaalla; ks. Eriksson, 2000.
6. Waring, 1991, 188.
7. Vaikka neuroverkko-malli onkin toiminut käsitteellisenä ympäristönä monille tietojärjestelmille, sen yhteys läpi koko telekommunikaation historian esiintyneeseen hermosto-analogiaan on kuitenkin ainoastaan epäsuora.
8. Vattimo, 1993.
9. Julkaisematon esitelmä ”Worlds in Transition” -konferenssissa Wienin yliopistossa, 27-30 syyskuuta 2000.
10. Agamben, 2001, 54.
11. Rheingold, 1994, 100, 112.

Kirjallisuus

- Agamben, Giorgio, *Keinot vailla päämäärää*. Tutkijaliitto, Helsinki 2001.
- Eriksson, Kai, ”Kommunikaatio puhelimen aikakaudella.” *Tiede & Edistys*, 1/00.
- Rheingold, Howard, *Virtual Reality*. Mandarin, London 1994.
- Taylor, Frederick, *The Principles of Scientific Management*. W.W. Norton & Company, New York 1967 [1911].
- Vattimo, Gianni, ”Postmodernity, Technology, Ontology.” Kirjassa Melzer et al. (toim.) *Technology in the Western Political Tradition*. Cornell University Press, Ithaca 1993.
- Waldo, Dwight, *The Administrative State*. Holmes & Meier Publishers, New York 1984.
- Waring, Stephen, *Taylorism Transformed. Scientific Management Theory since 1945*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1991.



Keskipäivä-keskiyö

Liikkuvasta kuvasta filosofian asiana

Kun filosofit lähestyvät elokuvaa, he tarkastelevat sitä jonkin filosofisen ongelman tai ongelman ratkaisun kuvittajana. Varsinaisen ajattelutyön tekee joka tapauksessa filosofi, ajatteleva ihmissubjekti. Marginaalissa on ollut kuitenkin perinne, jossa elokuva käsitetään itsessään ajattelun tapahtumana. Elokuva olisi ajatteleva ”kone”, joka ylittää inhimillisen havainnon ja ajattelun rajoituksia ja tällä tavoin tuottaa itselleen ominaisia käsitteitä. Tällaista perinnettä on näkyvimmin Gilles Deleuze edustanut elokuvakirjoissaan *Cinéma 1* ja *Cinéma 2*, mutta sen juuret ulottuvat liikkuvan kuvan ja ajattelun problematiikkaa 1920-luvulla käsitelleiden tekijäteoreetikkojen Dziga Vertovin, Sergei Eisensteinin ja Jean Epsteinin teksteihin.

Elokuvan ja Platonin luola-vertauksen välinen analogia on osoitettu useaan otteeseen.¹ On esitetty, että Platonin ajattelukoe uusiutuu astuessamme elokuvateatteriin: elokuvaprojektori on tuli katsojien selän takana ja pimeässä salissa valon sekä varjon leikkiä valkokankaalla tuijottavat katsojat vertautuvat Platonin kuvittelemiin maanalaisen luolan sisään kahlittuihin, yksinomaan varjoja luolan seinällä havaitseviin ihmisiin.²

Filosofian perinteessä aistein havaittuun maailmaan sitoutuva kuva kietoutuu todellisen tai toden sekä epätodellisen tai epätoden ontologisiin ja epistemologisiin kysymyksiin. Muinaiskreikan sana ”idea” juontuu verbistä ”nähdä” (*eido*), mutta Platon ja hänen perillisensä muotoilevat perustavan erottelun ”idean” (*eidos*) ja ”kuvan” (*eikon*) – yliaistillisen ja aistillisen – välille. Elokuvateatteriin tai luolaan kahlitut vertautuvat epäluotettavaa tietoa syntyvästä sekä häviävästä maailmasta tuottavien aistimusten varassa toimiviin ihmisiin. Kahleistaan karkaamaan kykenevä puolestaan vertautuu yksilöön, joka alkaa ajatella ja ajatuksillaan saavuttaa itse olevaisen ikuisia ja tosia ideoita. Aistimukset ovat luolan hämärä ja ajatukset auringon kirkas valo; kuva luolan seinällä on ainoastaan heijastuma ideoiden sfääristä, joka itsessään ei ole kuvitettavissa.

Tosi olevaa koskeva ajattelu ei siis kuvittele.³ Vaikka filosofia ja elokuva ovat alkaneet myös akateemisessa maailmassa enenevässä määrin lähentyä toisiaan, elokuvaa käsitellään usein platonismin suuntaviivoja seuraten yksinomaan kuvittajan roolissa. Elokuva joko teknologiana tai diskurssina ”kuvailee, valaisee ja provosoi filosofista ajattelua”⁴, yksittäistä elokuvaa tarkastellaan ”filosofisen teorian kuvailemisena tai testinä”⁵ tai

elokuvat ”esittävät ajatuskokeita filosofisten ongelmien yksittäisille ratkaisuille”⁶. Elokuva siis kuvaa esimerkiksi moraalisia ongelmia, mutta toisaalta elokuva itsessään voi olla epistemologinen tai ontologinen kysymys, jolloin filosofian asia on määrittellä objektin, eli tässä tapauksessa elokuvan, luonne tai olemus. Joka tapauksessa elokuva on filosofian modernismin mukaisesti käsitteellisesti ja olemuksellisesti eri kuin ajattelu yleensä, sillä liikkuva kuva, objekti, ei itsessään käsitä eikä käsitteellistä.

Kyseisestä perinteestä eroten Antonin Artaud kirjoittaa vuonna 1928 kuvien kierron elokuvassa olevan immanentti ajattelun prosesseille ja ”kommunikoivan suoraan aivoihin”:

”[L]uulen, että elokuva on ensisijaisesti tehty ilmaisemaan mielen aineksia, sisäistä tietoisuutta, ei niinkään kuvien peräkkäisyyden vaan jonkin käsittämättömämmän myötä, joka palauttaa meille kuvat suoraan aineellisuudessaan ilman välittäjiä tai representaatioita.”⁷

Artaud’lle elokuva vaikuttaa välittömästi hermoverkostoon – tai paremminkin on itsessään hermoverkosto, joka tuottaa koneellista ajatteluaan. Elokuva, ”kinematografi”, on liikkeellä (*kin ma*) kirjoittamista (*graphiein*), mikä Artaud’n tapauksessa tarkoittaa eräänlaista hermostollista, persoonatonta ajatusten ”ylöskirjoitusta” sekä valkokankaalla että katsomossa. Tässä Artaud yhdistyy Gilles Deleuzen filosofian keskeiseen teemaan, jonka mukaan ajattelu on aina ajattelijan tulemistä joksikin muuksi kuin itseksensä.⁸ Deleuzen teeseille elokuvasta varsin tärkeä Artaud’n väite, joka korostaa ei-ajateltua ajattelun ytimenä, hämärtää eroa ajattelun subjektin, ihmisyksilön, ja

**»Tällaisena systeeminä
elokuva ei varsinaisesti
representoi tai toisinnan vaan
koostaa ja tuottaa maailmaa:
"Elokuvasssa kuva ei tule
maailmaksi, vaan maailma
tulee omaksi kuvakseen."»**

ajattelun objektin, elokuvan, välillä. Täten se herättää kysymyksen, onko mielekäästä esittää, että elokuva teknologiana implikoisi omaa ajatteluaan, tuottaisi omaa filosofiaansa – että elokuva itsessään olisi ajattelun tapahtuma.

Liikkuva kuva

Artaud'lle elokuva ei ole kuvan ja hengen vastakkainasettelua ylläpitävä representaatio vaan sen poispyyhkivä, kuvan ja hengen toisiinsa koostava voima.⁹ Tästä näkökulmasta katsottuna ei kenties ole aivan sattumaa, että elokuvan "syntyäköihin" vuonna 1896 ilmestyi Henri Bergsonin *Matière et mémoire* -teoksen ensimmäinen painos. Bergsonin teoksen projektina on ylittää länsimaista ajattelua luonnehtiva aineen ja hengen dualismi. Tämä tapahtuu uudenlaisen aineen käsitteellistyksen kautta: aine on liikkeessä olevia kuvia, jotka reagoivat toisiinsa. Bergson määrittelee "kuvan" teoksensa johdannossa:

"Aine on 'kuvien' kooste, ja 'kuvan' ymmärrämme tietynlaiseksi olemassaoloksi, joka on enemmän kuin idealistien representaatio mutta vähemmän kuin realistien asia [*une chose*] – olemassaoloksi 'asian' ja 'representaation' puolivälissä."¹⁰

Keskiossa Bergsonin filosofiassa on kuvien liike. Kritikoiden Zenonissa kiteytyvää antiikin liikkeen käsitystä Bergson hahmottaa liikkeen itsessään jakamattomana: liikettä ei voida jakaa osiin ja yhdistää jonkin liikkumattoman yliaistillisen muodon tai idean varassa, vaan liike itsessään on absoluutti. Tällöin maailman tuleminen ja kesto asettuvat ajattelun ytimeen. Ajattelu tapahtuu yliaistillisen ja ajattoman alueen sijaan kestossa. Liike sinänsä eli kesto on asioiden ja olioiden olemus.¹¹

Elokuva teknologiana astuu Bergsonin systeemiin hieman myöhemmin. Vuonna 1907 Bergson teoksessaan *L'Évolution créatrice* vertaa tietoisuutta tai tottumukseen perustuvaa toimintaa ja ajattelua elokuvaan: tietoisuus samoin kuin elokuva tekniseltä organisaatioltaan koostuu sarjasta itsessään liikkumattomia kuvia, joihin liike liittyy abstraktisti keinotekoisien mekanismin tuottamana. Tietoisuus, "sisäinen kinematografi" tai "ajattelun kinematografinen mekanismi", representoi liikkeen sinänsä suhteessa yhtäältä määriteltävään kvaliteettiin, toisaalta muotoon tai olemukseen sekä kolmanneksi toimintaan tilassa. Tällaisena tietoisuus on aina vähemmän kuin maailma sinänsä, sillä toimiakseen rajoitustensa ja kiinnostustensa mukaisesti se leikkaa pois osan maailman tulemisesta. Saavuttaakseen maailman sellaisenaan "todellisen" ajattelun on lakettava toimimasta liikkeen abstrahoivan kinemato-

grafisen mekanismin mukaisesti ja otettava tuleminen sinänsä subjektiksi.¹² Aivan kuin ristiriitaisesti vuoden 1896 dualismeja vastustaville teeseille noin 10 vuotta myöhemmin Bergsonille elokuva, "kinematografinen illuusio", on siis platonistinen systeemi, joka supistaa aistein koettavan maailman tulemisen liikkumattomiksi "näkökulmiksi" tai "hetkiksi", kuten Bergson haluaa sanan *eidōs* käännettävän.¹³ Elokuvasssa ajattelu, kuva, supistuu liikkumattomaksi ideaksi, koska käsite saa vakaan identiteetin yleisessä ja abstraktissa.

Bergsonin kielteinen tuomio elokuvalla kuitenkin implikoi, että liikuvan kuvan teknologioiden ja henkisten toimintojen välillä on perustava yhteys. Tähän yhteyteen Gilles Deleuze on tarttunut lähentäen liikkuvaa kuvaa ja filosofiaa sisäisesti toisiinsa kahdessa elokuvaa käsittelevässä kirjassaan, *Cinéma 1: L'Image-mouvement* ja *Cinéma 2: L'Image-temps*. Hyväksymättä Bergsonin mekaanista käsitystä liikkuvasta kuvasta Gilles Deleuze ottaa elokuvakirjojensa lähtökohdaksi bergsonilaisen ontologian ja Artaud'n käsityksen kuvasta voimana. Deleuzen mukaan elokuva on "viimeinen perillinen" siinä Bergsonin peräänkuuluttamassa modernin filosofian perinteessä, jossa liike rakentuu formaalien transsendentaalisten elementtien sijaan immanenteista aineellisista elementeistä: elokuvassa maailman tulemisesta tulee subjekti. Toisin kuin esimerkiksi valokuva, elokuva teknologiana kykenee Deleuzen mukaan saavuttamaan maailman liikkeen sinänsä. Elokuva ei tuota kuvaa, johon liike olisi lisätty, sillä leikatessaan maailman liikkeen palasia (otoksia) heterogeeniseksi kokonaisuudeksi elokuva automatisoi liikkeen ja "uuttaa" kappaleista niiden olemuksena toimivan liikkeen.¹⁴

Deleuzen analyysissa elokuva koostuu elementaarisimmillaan "kuva-liikkeistä" (*l'image-mouvement*), joissa maailman liike on välittömästi annettuna kuvassa. Kuva-liikkeen käsite on Deleuzen elokuva-ajattelun yksi keskeinen avain: koska maailman liike on elokuvan liikkeen automaatiassa, kuva-liikkeissä, välittömästi annettuna, kuva-liikkeet eivät ole riippuvaisia liikkuvasta kappaleesta eivätkä liikettä uudelleen komposoivasta mielestä (katsojasta). Ne eivät siis lähtökohdiltaan jäljennä jo olevaa eivätkä ole riippuvaisia havaitsevasta ja ajattelevasta subjektista. Määrittelemättä elokuvaa yksinomaan suhteessa johonkin elokuvalla ulkopuoliseen malliin tai kokonaisuuteen, esimerkiksi ihmispsyken rakenteisiin tai mielen kognitiivisiin prosesseihin, Deleuze käsittää elokuvan systeeminä, joka toimii ja luo.¹⁵ Elokuvan luomispotentiaalia Deleuze hahmottaa käsittämällä elokuvan olevan "signaleettista ainetta" (*matière signalétique*), joka pitää sisällään näkö- ja kuuloaistimukselliset, kineettiset, intensiiviset, affektiiviset, rytmiset, tonaaliset ja verbaaliset ilmaisupiirteet. Elokuva on siis pohjimmiltaan kuva-liikkeiden ja niiden erilaisten ilmaisupiirteiden, joita Deleuze nimittää merkeiksi, systeemi.¹⁶ Tällaisena systeeminä elokuva ei varsinaisesti representoi tai toisinnan vaan koostaa ja tuottaa maailmaa: "Elokuvasssa kuva ei tule maailmaksi, vaan maailma tulee omaksi kuvakseen."¹⁷

Taustalla Deleuzen kehittelyille elokuvan parissa on hänen käsityksensä filosofiasta, jonka mukaan filosofian tehtävä ei ole muodostaa tosia väitteitä vallitsevista asiainiloista, vaan tuottaa tietoa ajattelun voimista käsitteitä luomalla. Käsitteiden luominen puolestaan ei tapahdu subjektin sisäisessä kontemplaatiassa vaan "automaatiassa", kun, Alain Badioun sanoin, "persoonattomat voimat valtaavat meidät ja pakottavat meidät saattamaan ajattelun olemassaolevaksi lävitsemme".¹⁸ Kyseisestä luomista ajattelussa korostavasta näkökulmasta De-

leuze, joka omien sanojensa mukaan ei ollut ”niin tyhmä, että olisi halunnut tehdä elokuvan filosofiaa”¹⁹, käsittää elokuvan filosofisena käytäntönä. Hänen lähtökohtanaan on, että nykymaailmassaokuva on varsin merkittävä ajattelun voima ja että elokuvan ilmaisupotentiaali ei ole pelkästään elokuvan sisäinen kysymys. Deleuzen sanoin maailma ”elokuvallistuu”, vahvistaa liikkuvan kuvan teknologioiden tuottamia ymmärtämisen muotoja, kun elokuvan merkit ikään kuin vuotavat toisille alueille.²⁰ Elokuva ei siis vain jäljennä ja projisoi, vaan jäljentämisen ja projisoinnin tapahtumissa – valkokankaalla sekä katsomossa – tuottaa ja luo. Kun elokuva automatisoi maailman liikkeen ja koostaa liikkeestä erilaisia kompositioita, se Deleuzen mukaan luo ”ajattelun kuvia” (*l'image de pensée*).²¹ Ajattelun kuvat ovat kuvia ”siitä mitä tarkoittaa ajattella, käyttää ajattelua, suuntautua siinä [...]”²², ajattelun, käsitteiden luomisen, ehtoja. Elokuva on ajattelun kuvia, joissa maailma ajatellaan tietynlaiseksi tietynlaisin käsittein, tuottava sosiaalinen ja teknologinen automaatti.²³ Liikkuvan kuvan teknologiat toisin sanoen muuntavat ja muokkaavat sitä fyysistä ja psyykkistä (kulttuurista, sosiaalista, ideologista ja symbolista) kenttää, jolla ajattelu, käsitteiden muodostus, tapahtuu.

Elokuva ajattelun kuvien tuottajana on sosioteknologinen toimija, jolla on reaalisia vaikutuksia ajattelun ennakoeh-toihin. Kun elokuvassa maailman tulemisesta tulee subjekti, elokuva panee yhtä hyvin niin kuvan kuin käsitteenkin liikkeeseen. Elokuvan automatisoidessa liikkeen ajattelu tulee osaltaan riippuvaiseksi liikkuvan kuvan käytännöistä, sillä automaatiossa tapahtuu Éric Alliezin sanoin käsitteen ”elokuvalistaminen” (*la mise-en-cinéma*), käsitteen ja liikkuvan kuvan tuleminen immanenteiksi toisilleen.²⁴ Voitaisiin sanoa, että ajattelu tapahtuu ihmisen ja liikkuvan kuvan teknologioiden monitahoisessa koosteessa, joka sulauttaa ”inhimillisen” ja ”elokuvallisten” – subjektin ja objektin – välisen olemuksellisen erottelun. Tässä koosteessa syntyneitä ongelmia ja kysymyksiä ei ole mielekäästä erottaa liikkuvan kuvan käytännöistä. Kyseessä on viime kädessä Deleuzen sanoin ”keskipäivä-keskiyö”, jossa elokuva ja filosofia, varjo ja valo, kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa.²⁵

Tämä käsitys ei kuitenkaan ole täysin uusi, vaan se piirtyy esiin 1920-luvun elokuvan keskeisten tekijäteoreetikojen, Dziga Vertovin, Jean Epsteinin ja Sergei Eisensteinin käsitteellistyksissä. ”Deleuzelaisen” elokuva-ajattelun genealogia on osaltaan osoitettavissa elokuvan ilmaisupotentiaalia kartoittaneiden Vertovin, Epsteinin ja Eisensteinin perinteeseen, jossa elokuvalla asetetaan suuri panos uudenlaisen ajattelun luojana ja painopiste on ensisijaisesti maailman tallentamisen ja projisoinnin, todellisuuden ja sen illuusion, problematiikan sijaan aistimusten koostamisessa ja organisoimisessa ajateltavaksi ja ajattelevaksi kokonaisuudeksi, eli montaaissa.²⁶ Ainakin ”deleuzelaisesta” näkökulmasta katsottuna sekä Vertovin, Epsteinin että Eisensteinin pyrkimyksenä on kartoittaa elokuvan ja ajattelun kytkeytymisen synnyttämiä voimia – elokuvaa ajattelun voimana.

Kohti kone-tietoisuutta: Vertovin kinokki

Deleuzen käsittelyssä elokuvan liikkeen automaatiossa tapahtuvasta yksittäisten kuvien yhteenliittymästä syntyvä otos on ”tila-aika-blokki”. Yhtäältä otos järjestää liikkuvien kappaleiden muuttuvia suhteita ekstensiassa ja toisaalta se ilmaisee

»Inhimilliseen havaintoon ja tietoisuuteen pelkistymätön elokuvallinen tietoisuus siis syntyy, kun kameran havainnot yhdistyvät montaasiin myötä avoimessa kestossa.»

muutosta useampien otosten muodostamassa avoimessa kokonaisuudessa eli kestossa. Tuottaessaan näin ikään kuin virta-piiriin liikkuvien kappaleiden heterogeenisten kestojen ja yksittäisen identtisen keston välille otos Deleuzen mukaan muodostaa ”elokuvallisten tietoisuuden”.²⁷ Inhimilliseen havaintoon ja tietoisuuteen pelkistymätön elokuvallinen tietoisuus siis syntyy, kun kameran havainnot yhdistyvät montaasiin myötä avoimessa kestossa.

Massojen mobilisointi ja uuden koneellisen kommunistisen tietoisuuden synnyttäminen 1920-luvun Neuvosto-Venäjämaan montaasiin keinoin oli Dziga Vertovin ”kinosilmäksi” (*kinoglaz*) kutsuman elokuvanteon uudenlaisia metodia kannattavan elokuvantekijöiden liikkeen päämäärä. Venäläisen futurismin ideoita omaksuneelle Vertoville elokuva on kone, joka irtautuu ihmisen fyysisistä sekä psyykkisistä rajoitteista ja tavoittaa näin maailman liikkeen sellaisenaan. Kameran silmä suorittaa ”maailman kommunistisen dekodauksen” nähden mikroskoopin, teleskoopin sekä röntgenin tavoin sen, mitä inhimillinen tietoisuus ei kykene joko mikro- tai makrotasolla havaitsemaan. Jopa psykologisesti kinosilmä ulkoistaa sisäisen penetroituen sielun syvimpiin salaisuuksiin. Kinosilmä koostuu kinonäkemisestä (kamera), kinokirjoituksesta (tallentaminen filmille) sekä kino-organisaatiosta (montaasi), joiden myötä se laskeutuu maailman liikkeeseen ja tuottaa siitä inhimillisen kapasiteetin ylittäviä havaintoja.²⁸

Kinosilmän systeemissä inhimillinen Cogito, ”minä ajattelen”, sulautuu monikoksi ”me ajattelemme” ja tämä monikko sulautuu viime kädessä osaksi elokuvakoneistoa, uusiksi ihmisiksi tai paremminkin elokuvakoneiston ja ihmisen kyborgeiksi, joita Vertov kutsuu ”kinokeiksi”²⁹:

”Yhdeltä henkilöltä otan voimakkaimmat ja taitavimmat kädet; toiselta otan nopeimmat ja muodokkaimmat jalat; kolmannelta kauneimman ja ilmaisevimman pään – ja montaasiin kautta luon uuden, täydellisen ihmisen.”³⁰

Kinokki uusine kone-ruumiineen ja kone-tietoisuuksineen koostetaan montaasiin tuottamien intervallien – otosten välisten liikkeiden, otosten visuaalisen korrelaation sekä transitioiden yhdestä visuaalisesta ärsykkeestä toiseen – avulla. Intervallit kytkeytyvät toisiinsa muodostaen eräänlaisia supersankarillisia elimettömiä ruumiita, jotka allekirjoittavat maailman monimuotoisuuden näyttämällä ”suhteellisuusteorian valkokankaalla” ja tuottavat maailman ”kinototuuden”.³¹

Intervallit ovat näin ollen ajattelun ”substanssia” – se, josta ajattelu koostuu ja jossa ajattelu muotoutuu. Vertovin pääteos *Mies ja elokuvakamera* (*Tshelovek s kinoapparatom*, 1928), ”visuaalisten linkitysten orgaaninen kokonaisuus”³², koostuu sil-

**»Elokuvan fotogeenisten
figuurien – nopeutuksen,
hidastuksen, ajallisen inversion
sekä lähikuvien – myötä
elokuvan intervalleissa asiat ja
oliot havaitaan variaatiossaan,
asioiden ja olioiden välisinä
suhteina, ei tunnistettavina
substansseina.»**

määräpöyksellisen nopeista otoksista, nopeutuksista, hidastuksista, ristikuvista sekä samanaikaisista otoksista kuvarajan säpuolella, jotka yhdessä toteuttavat Vertovin manifestaatiota minkä tahansa missä tahansa ja milloin tahansa kytkevästä kinosilmästä. Deleuzelle Vertovin kinosilmässä on kyse puhtaasti objektiivisesta havainnosta, jossa kinosilmän epäinhimillinen katse laskeutuu aineeseen sinänsä: kuva on ainetta. Tällä tavoin kinosilmä on kaiken mahdollisen havainnon ja ajattelun geneettinen sekä differentiaalinen elementti; se koostuu maailman molekulaarisista liikkeistä, jotka perustavat havainnon ja ajattelun.³³ Intervallit eivät asetu inhimillisen, eroja ja etäisyyksiä tuottavan ajattelun rajoihin, vaan näyttävät aineen väliset kytkökset sellaisinaan, jatkuvassa variaatiossa ja interaktiossa. Trond Lundemon mukaan Vertovin intervallit yleisesti rikkovat organisaatiot, ykseydet, tunnistettavat kokonaisuudet ylittäen täten muun muassa jaottelut subjektin ja objektin, tietoisuuden ja havainnon, idean ja kuvan välillä.³⁴

Epstein ja ajattelu-kone

Intervallit ovat Vertoville *kinotshestvo*, elokuvallisuutta eli elokuvan olemus.³⁵ Pyrkimys elokuvan olemuksen tavoittamiseen on keskiössä myös toista maailmansotaa edeltävän ranskalaisen kokeellisen elokuvan pioneerin, usein impressionistiksi luonnehditun Jean Epsteinin ajattelussa. Aikansa luonnontieteilä ja filosofiaa sekä mystisiä uskonkappaleita elokuvan kanssa erikoisella tavalla syntetisoinut Epstein etsii elokuvan olemusta elokuvallisen liikkeen rytmiä korostavan fotogeenisyyden (*photogénie*) käsitteestä. Mutta siinä missä Vertovin *kinotshestvo* on ihmisen ja koneen välisen erottelun transsendoimista kinokkien synnyn hyväksi, Epsteinille fotogeenisyys merkitsee elokuvan liikkeen elimellistä kytkeytymistä maailman sielun sykkeeseen, alitajuiseen ja primitiiviseen tuntemiseen ja ajatteluun.

Taustalla Epsteinilla on ajatus emotionaalisen ja rationaalisen fundamentaalista yhteydestä. Loogisesti jäsenyvän, sanoilla ilmaistavan ajattelun toisena puolena on olemassa esiilooginen, spontaanisille kuvasarjoille perustuva ajattelu, johonokuva liittyy. Fotogeenisyys, ”elokuvan puhtain ilmaisu”, painottaa emotioita, ei rationaalista päättelyä. Se syntyy kameran objektiivista, ”epäinhimillisestä silmästä”, joka – kuten Vertovilla – ylittää ihmisen fyysiset sekä psykologiset vajavaisuudet:

”[E]lokuva on psyykkistä. Se esittää meille viidennen alkua-aineen, asian olemuksen [*une quintessence*], kaksi kertaa tislattun tuotteen. Silmäni antaa minulle muodon idean; filmi pitää myös sisällään muodon idean, tietoisuuteni ulottumattomissa piirretyn idean, idean ilman tietoisuutta, latentin, salaisen mutta suurenmoisen idean; ja valkokankaalta saan vihdoinkin idean idean, objektiivin ideasta johdetun silmäni idean, (idean); eli niin tämä algebra on joustava, idea neliöjuureen idea.”³⁶

Fotogeenisyys on havaintoja maailman liikkeestä sinänsä; fotogeeninen elokuva näkee maailman, sekä aineen että sielun, liikkeessä. Samalla havaitessaan maailman liikkeen fotogeeninen elokuva saa animistisen funktion: elokuva kykenee uuttamaan sekä elollisesta että elottomasta mystisen elämän, persoonallisuuden, antamaan hengen toiminnalle.³⁷

Alitajuinen, emotionaalinen ajattelu ei kunnioita ihmisyksilöä. Elokuva rikkoo inhimillisen *cogiton*: ”[...] [E]n ajattele itsestäni sitä mitä olen.”³⁸ Epsteinin mukaan inhimillisessä ymmärryksessä aika ja tila ovat yleensä toisilleen erillisiä käsitteitä ja maailma havaitaan kolmiulotteisesti, kun taas elokuva havaitsee ajan ja tilan toisiinsa faktisesti kietoutuneina, maailman neliulotteisena. Elokuva toisin sanoen koostuu Kantin kahden puhtaan intuition muodon synteeseistä, tila-ajoista, erilaisista maailman liikkeen poikkileikkauksista. Elokuvan fotogeenisten figuurien – nopeutuksen, hidastuksen, ajallisen inversion sekä lähikuvien – myötä elokuvan intervalleissa asiat ja oliot havaitaan variaatiossaan, asioiden ja olioiden välisinä suhteina, ei tunnistettavina substansseina. Elokuvasta puhuessaan Epstein usein viittaa vaikutukset objektien sijaan ensisijaistavaan suhteellisuusteoriaan. Kytessään moduloimaan tilaa ja ennen kaikkea aikaa – näkemään lähemmäs ja kauemmas kuin ihminen sekä tiivistäessään ja analysoidessaan kestoja – saavuttaa asioiden ja olioiden olemuksen variaationa, tulemisena, mikä sinänsä Epsteinin mukaan tuottaa elokuvalle ei-inhimillisen psyykkisen funktion. Epsteinin katsannossa elokuva rikkoo inhimillisen tietoisuuden itselleen rakentamia luokitteluja ja dualismeja muun muassa jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden, aineen ja hengen sekä mekaanisen ja orgaanisen väliltä.³⁹

Inhimillistä ajattelua vaivaavat dualismit sulautuvat ”elokuvan algebraan”, liikkeen kvantiteettiin ajassa, otosten välisen liikkeen suhteisiin. Elokuvasta tulee ”aivot-robotti” eikä pelkkä optinen instrumentti:

”Elokuva on todistaja, joka kuvailee aistittavasta todellisuudesta ajallisen eikä ainoastaan tilallisen figuurin; joka assosioi representaatioistaan arkkitehtuurin, jonka kohokuva olettaa kahden intellektuaalisen kategorian, ulotteisuuden ja keston, synteessin. [...] Erimuotoisten kombinaatioiden tuottamisen voiman myötä elokuva, ollen kuinka puhtaasti mekaaninen tahansa, osoittautuu olevan enemmän kuin pelkkä yhden tai useamman aistieliimen korvaamisen tai jatkeen instrumentti; tämän yhden kaikkien elävien olioiden älyllisen aktiviteetin perusominaisuuksia olevan voiman myötä elokuva näyttäätytty kuin sen elimen, johon yleisesti liitetään havaintoja ohjaavat kyvyt, toisin sanoen älyn oletetun pääasiallisen sijainnin, aivojen, korvikkeena, lisänä.”⁴⁰

Epsteinille elokuva ei kuitenkaan (vielä) ole puhtaasti kone, joka tietoisesti ajattelee, vaan se tuottaa ”tiedostamatonta mekaanista esiajattelua”. Mutta katse on tulevaisuudessa: elokuva on askel kohti ”ajattelu-konetta”, jossa Pascalin sekä Leibnizin luotsaama laskukone ja elokuva yhdistyisivät.⁴¹

Epstein painottaa Vertovia enemmän elokuvan ajallista ulottuvuutta, sillä elokuvan kyky moduloida kestoja tuottaa elokuvan ”psykyen”. Philippe Dubois’n analyysin mukaan Epsteinin paljolti Bergsonin filosofiaan pohjaavassa elokuvaontologiassa kysymykset ajasta ja täten muistista ovat tärkeitä: elokuvakoneistossa ajasta ei muodostu representaatiota vaan kokemus, elokuvan epäinhimillinen silmä liikkuu tapahtumien ajan sisällä. Fotogeenisistä figuureista hidastus, nopeutus sekä ajallinen inversio ovat ajattelun modaliteetteja, joiden kautta elokuva tuottaa esitietoisesta ja ”intuitiivisen” ajattelunsa temmon.⁴² Lähikuva puolestaan Deleuzen mukaan abstrahoi objektin tilallista-ajallisista koordinaateistaan ja täten kohottaa objektin ”entiteetin” tasolle. Lähikuva uuttaa objektista puhtaan ilmaisun, affektin, joka on persoonaton, riippumaton yksilöidyistä asiainiloista ja jakamaton, ilman osia. Bergsonilaisittain määriteltynä affekti on ”motorinen tendenssi aistihermolla”, kokemuksen (aistimuksen, tunteen tai idean) mahdollisuus. Lähikuvassa ilmaistaan sellaisinaan objektin kvaliteetit sekä voimat (*pouvoir*), jolloin lähikuva liittyy ”välittömään” ja ”silmänräpäyksellinen” tietoisuuteen.⁴³

Eisensteinin intellektuaalinen montaasi

Vertovin kanssa samassa kommunistisen Venäjän ideologisessa, tieteellisessä ja esteettisessä ilmapiirissä toiminut Sergei Eisenstein korostaa elokuvan affektiivista ulottuvuutta. Alkuvaiheensa teoretisoinneissa pavlovilaisista refleksologiaa, formalistista kirjallisuusteoriaa ja marxilaista dialektiikkaa yhdistäneelle Eisensteinille elokuva on keskeinen esitiedollisen affektoitumisen ja stimuloinnin sekä yksilöitymisen paikka. ”Porvarillisen” taiteen kahleista irtautuva elokuva näyttätty ”massojen taiteena”, jonka tehtävä on efekteillään ohjelmoida sivistymätön kansa kommunistiseen tietoisuuteen. Uutta tietoisuutta ja ajattelua etsitään audiovisuaalisen materiaalin järjestämisestä montaasin keinoin siten, että fysiologisin ärsykein tuotetaan sekä puhtaasti ruumiillisia aistimuksia että emotionaalisia ja intellektuaalisia reaktioita.

Montaasi, ”elokuvan hermo”, koostuu ”solujensa”, kuvajärjestelmien tai niiden aggregaattien eli otosten, yhteentörmäyksistä. Elokuvasta on dynaaminen systeemi, jossa eri osatekijät liittyvät toisiinsa tuottaen shokkeja, konflikteja. Konfliktit ovat ensisijaisesti ajallisia, sillä ”elokuvan neljäs ulottuvuus” eli otoksen kesto perustaa elokuvan mentaalisen, tai paremminkin ”psykofysiologisen” ulottuvuuden.⁴⁴ Liitokset ja konfliktit muodostavat (audio)visuaalisia kontrapunkteja, jotka erilaisten liikkeen ja värähtelyn asteiden perusteella saavat aikaan erilaisia reaktioita katsojassa: ”Otoksen perustunnusmerkiksi osoittautuu sen aivokuoreen tekemä kokonaisvaikutus riippumatta niistä teistä, joita pitkin yhteenkeräytyneet ärsykkeet ovat päässeet aivoihin.”⁴⁵ Elokuvan vaikutukset ulottuvat ”metrisen montaasin” karkeasta motorisesta toistamisesta esimerkiksi ”rytmisen montaasin” ”primitiivis-emotionaalisiin” reaktioihin ja lopulta ajattelun tasolla toimivaan ”intellektuaaliseen montaasiin”. Liikkuminen, tunteet ja ajattelu ovat täten elokuva-apparaatin hermostollista ärsytystä: ei ole

»Intellektuaalisen montaasin intervalleissa ajattelu karkaa ihmissubjektilta, sillä ajattelu tapahtuu ihmiselle ainoastaan reagoijan roolin tarjoavan psykofysiologisen shokin vaikutuksen alla, ja liikkuva kuva alkaa pikkuhiljaa luoda omia käsitteitään.»

”periaatteellista eroa alkeellisemmän metrisen montaasin [...] aikaansaaman huojuvan ihmisen motoriikan ja hänen sisäisen intellektuaalisen prosessinsa välillä, sillä intellektuaalinen prosessi on samaa liikahtelua, mutta se vain tapahtuu korkeamman hermotoiminnan keskuksissa.”⁴⁶

Eisenstein vertaa intellektuaalista montaasia japanilaisen kirjoituksen hieroglyfeihin: intellektuaalisen montaasin intervalleissa tuotetaan mimeettisesti esittämättömässä oleva kuva, eli käsite. Esimerkiksi suun ja linnun yhdistelmä tarkoittaa Eisensteinin mukaan ”laulaa”. Intervalli on siis itsessään representoimaton ajattelun tapahtuma tai liike, mutta vaikka intellektuaalinen montaasi visualisoi ”abstraktit käsitteet mahdollisimman ytimekkäästi”, se ei itsessään johda abstraktioon. Eisenstein korostaa (audiovisuaalisen) ajattelun aistimukselista ja emotionaalista voimaa.⁴⁷ Deleuzen tulkinnessa tämä johtuu siitä, että kaikki ajattelu koostuu maailman liikkeestä ja elokuva kyetessään saavuttamaan maailman liikkeen sellaisenaan saa ennenkuulumattoman voiman suhteessa ajatteluun. Deleuzelle Eisenstein kiteyttää prosessin, jossa elokuvasta tulee ”henkinen automaatti” (*automate spirituel*):

”*Automaattinen liike* saa meissä aikaan *henkisen automaatin*, joka puolestaan reagoi liikkeeseen. Henkinen automaatti ei enää merkitse, kuten klassisessa filosofiassa, loogista tai abstraktia mahdollisuutta formaalisti dedusoida ajatuksia toisistaan, vaan piiriä, johon ajatukset astuvat kuva-liikkeiden kanssa, sen joka pakottaa ajattelemaan ja ajattelee shokin sanelemana voimaa [...]”⁴⁸

Intellektuaalisen montaasin intervalleissa ajattelu karkaa ihmissubjektilta, sillä ajattelu tapahtuu ihmiselle ainoastaan reagoijan roolin tarjoavan psykofysiologisen shokin vaikutuksen alla, ja liikkuva kuva alkaa pikkuhiljaa luoda omia käsitteitään.

Viime kädessä liikkuva kuva ohjelmoi massat noudattamaan käsittejärjestelmäänsä. Eisensteinin henkisessä automaatissa yksilön tietoisuus pyyhkiytyy pois sulautuakseen ”hegeliläis-marxilais-leniniläisesti” laajemmassa bolshevistisessä luokkatietoisuudessa. Kahden ristiriitaisen elementin yhteen-törmäys tuottaa dialektisesti joitakin annettuja ongelmia – kuvia itsessään – reflektoidun tajunnan. Deleuzen mukaan tämä tajunta elementaarisesti tarkastelee toimintaa eikä pelkää toimia.⁴⁹ Elokuvan dialektisessa kompositiossa teesin ja antiteesin synteesi johtaa liikkuvan kuvan dialektiseen ta-

»Liikkuva kuva ei siis alistu käsitteelle, vaan liikkuva kuva on käsite siinä määrin kuin molemmat suhteutuvat olemuksen sijaan tulemiseen, eli asiaintiloja koskevan tiedon esittämisen sijaan koostavat ja tuottavat näkyville ajattelun voimia.»

Juntaan, joka Eisensteinin myöhemmissä kirjoituksissa hahmottaa ”organisuuden”, ”paatoksen” ja ”ekstaasin” käsitteiden kautta. Eisenstein yhdistää toisiinsa organisen luonnon, ihmisen tajunnan sekä epä-organisen elokuvan kompositiot luonnon, taiteen sekä (luokka)tietoisuuden ”solujen” kehityksen liikettä ohjaavan kultaisen leikkauksen lain nojalla. Eisensteinin mukaan elokuvan kokonaisuuden ja sen otosten, solujen, suhteet järjestyvät täydellisimmillään luonnon kasvua ohjaavan, aukenevan spiraalin muodostavan geometrisen sarjan $OA/OB = OB/OC = OC/OD \dots = m$ ($= 0,618$: kultainen leikkaus) mukaisesti. Elokuvan, ja eritoten elokuvan voiman, kehitys on tällöin kompositioltaan yhtä harmoninen kuin ihmisluon leikkauspinta, puun vuosirenkaat tai näkinkengän kierukka – asteittainen spiraalinen kasvu vastakkaisuusien ja konfliktien kautta. Orgaaninen kompositio ja voiman kasvu puolestaan johtaa paatokselliseen efektiin, saa yksilön ”joutumaan suunniltaan” ja ylittämään sekä lopulta kadottamaan itsensä ekstaattisessa kollektiivisessä kokemuksessa. Orgaaninen kompositio siis ikään kuin biologisesti luo ihmisruumiin ja elokuvan fundamentaalisen yhteyden, joka manifestoituu emotionaalisessa ja intellektuaalisessa kehityksessä.⁵⁰

Valon ja varjon tuolla puolen

Sen enempää Vertovin, Epsteinin kuin Eisensteinin käsitteellistyksissä elokuva ei yksinomaan kuvita jotain ajattelevalle ihmishenkilölle annettua ongelmaa tai ongelman ratkaisua. Sen sijaan pannaan kuvan liikkeeseen ja täten ylittäessään ihmisen fyysisiä tai psyykkisiä rajoituksia elokuva muodostaa ”inhimillisistä” ja ”koneellisista” aineksista koostuvan tietoisuuden, jossa ajattelua ei ole mielekästä erottaa liikkuvasta kuvasta. Elokuva ymmärretään tällöin ajattelun tapahtumana, kuten teoksessaan *Konelihan värinä* (2001) Jukka Sihvonen audiovisuaalisen kulttuurin ”ihmisen” ja ”koneen” yhteisyykseen, ”konelihan”, menneisyyttä ja nykyisyyttä analysoidessaan argumentoi:

”Ajattelun tapahtumallinen rakenne voidaan rinnastaa elokuvan tapahtumalliseen rakenteeseen. Elokuva voidaan ajatella ajattelun kuvana, audiovisuaalisena simulaationa siitä, miten ajattelu toimii ja mistä siinä on kyse.”⁵¹

Sihvosen käyttämä termi ”simulaatio” on mielekkäintä ymmärtää Deleuzen simulakrumin käsitteen kautta. Deleuze esittää vuonna 1967 julkaistussa artikkelissaan ”Renverser le platonisme”, että kuvaa ei pitäisi alkuperäisen ja kopion erotelua implikoiden käsitteellistää representaationa, vaan simulakrumina, jossa valoa ja varjoa – ideaa ja kuvaa – ei voida irrottaa toisistaan. Kuva ei ole jotakin todellisempaa muistuttava kopio, vaan erilaisia efektejä aikaansaava voimien kooste.⁵² Deleuze lähestyy elokuvaa ”immanenssin tasolla” (*plan d'immanence*), jolla ei tehdä olemuksellisia eroja subjektin ja objektin tai aineen ja hengen välille. Tämän erikoisen materialismin mukaan asiat ja oliot muodostuvat samasta aineesta, joten asioiden ja olioiden väliset näennäiset erot ovat voimien aikaansaamien yksilöitymisprosessien funktioita. Esimerkiksi elokuva ja ihmismieli, tai laajemmin ihmisäivot, ovat ”eritahtisia” liikkeitä, yksilöitymisprosesseja, jotka lähtökohdin muotoutuvat yhteisestä aineesta – viime kädessä universumin liikkeestä.⁵³ Tarkastelun keskiössä ovat tällöin kyseiset prosessit, erilaiset vaikuttavien voimien liikkuvat konstellatit, joissa jostakin tulee jonkinlaista.

Elokuva ei täten ole sama tai eri kuin ajattelu eikä niiden suhde perustu myöskään samankaltaisuudelle. Elokuva simulakrumien systeeminä on ajattelun tapahtumien tuottamista: elokuvalla on ruumis ja ”ääni”, joka käsittää ja käsitteellistää. Elokuva ja ajattelu kytkeytyvät toisiinsa, kun elokuva osallistuu ajattelun ehtojen järjestämiseen. Ajattelu ei tällöin tapahdu subjektin ja objektin välisessä jännitteessä, kuten Deleuze yhdessä Félix Guattarin kanssa toteaa:

”Subjekti–objekti-pari on huono ajattelun malli. Ajattelu ei ole subjektin ja objektin välille jännitetty lanka eikä liioin toisen kiertoa toisen ympäri. Pikemminkin se toteutuu suhteessa alueeseen ja maahan.”⁵⁴

Deleuzelle samoin kuin Vertoville, Epsteinille ja Eisensteinille elokuva on maa, joka muuntaa ja muokkaa, Deleuzen terminologiassa ”deterritorialiso”, filosofian aluetta – ja toisin päin myös: filosofia on maa, joka muuntaa ja muokkaa elokuvan aluetta.

Deleuzen mukaan filosofia on käsitteiden luomista. Edellä olen esittänyt, että liikkuvan kuvan voidaan intervaleissaan ymmärtää koostavan aistimuksellisesta materiaalista, kuvista, (audiovisuaalisia) käsitteitä. Liikkuva kuva ei siis alistu käsitteelle, vaan liikkuva kuva on käsite siinä määrin kuin molemmat suhteutuvat olemuksen sijaan tulemiseen, eli asiaintiloja koskevan tiedon esittämisen sijaan koostavat ja tuottavat näkyville ajattelun voimia. ”Elokuvallisen” ajattelun voimia kartoittaneiden Vertovin, Epsteinin ja Eisensteinin luonnosteleva simulakrumien systeemi astuu valon ja varjon tuolle puolelle, jossa ajattelun liikkeitä – ideoiden ja käsitteiden muodostumista – koordinoivat elokuvalliset intervallit. Tästä näkökulmasta ajattelu tapahtuu hämärällä hetkellä, keskipäivällä-keskiyöllä, jolla Alliezin sanoin on mahdollista ”määritellä ajattelu [...] elokuvan ainoaksi objekti-subjektiksi ja elokuva nykyaikaisimmaksi modernin ajattelun kuvaksi”.⁵⁵

Viitteet

1. Ks. esim. Baudry 1986, s. 302-307; Jarvie 1987, s. 44-55.
2. Ks. Platon 2001, 514a-515b.
3. Vrt. Platon 2001, 534a.
4. Falzon 2002, s. 5.
5. Freeland & Wartenberg 1995, s. 7.
6. Jarvie 1987, s. 251.
7. Artaud 1972, s. 66.
8. Deleuze & Guattari 1993, s. 61-71.
9. Artaud 1972, s. 19-21.
10. Bergson 1968, s. 1.
11. Bergson 1968, s. 209-215, 216, 226; ks. myös Bergson 1937, s. 333-338.
12. Bergson 1937, s. 328-341.
13. Bergson 1937, s. 340.
14. Deleuze 1986a, s. 1-5.
15. Deleuze 1986a, s. 1-11; Deleuze 1989, s. 156; Flaxman 2000, s. 7-8.
16. Deleuze 1989, s. 29, 33.
17. Deleuze 1986a, s. 57.
18. Badiou 1997, s. 22.
19. Deleuze 1986b, s. 25.
20. Deleuze 1995, s. 65.
21. Ks. esim. Deleuze 1995, s. 64-65.
22. Deleuze & Guattari 1993, s. 45.
23. Rodowick 1997, s. 7.
24. Alliez 2000, s. 296-298.
25. Deleuze 1989, s. 280.
26. Käsittelen tässä artikkelissa Vertovia, Epsteinia ja Eisensteiniä ainoastaan suhteessa mykkäelokuvaan, vaikka tosiasiallisesti kaikki kolme äänielokuvan tultua 1920- ja 1930-lukujen taitteessa teoretisoivat myös äänen ja kuvan suhdetta. Äänen jättäminen pois ei kuitenkaan muuta artikkelin yleistä argumenttia liikkeestä, kestosta ja montaaista, elokuvasta ajattelun kuvien tuottajana. Deleuzelle sekä visuaalisissa että auditiivisissa efekteissä on viime kädessä kyse samasta liikkeestä, joka manifestoituu eri aistikanaviin redusoitumattomassa ”transaistimuksellisessa” kokemuksessa. Ajatus aistimusten yksilöllisyyden rikkovan elokuvakokemuksen kokonaisvaltaisuudesta tai totalisuudesta esiintyy myös esimerkiksi Eisensteinillä, jonka hahmottama mykkäelokuvan ”yläälvontaasi” vaatii ”ääni- ja kuulokategorioiden” ulkopuolelle ulottuvan uuden muotoilun: ”minä aistin.” (Eisenstein 1978, s. 145).
27. Deleuze 1986a, s. 19-20.
28. Vertov 1984, s. 41, 87-90.
29. Vertovin luoma neologismi *kinok* (”kinosilmämiehet” tai ”-ihmiset”) leikkii sanoilla *kino* (”elokuva”) ja *oko* (karkeasti ”silmä”). Suffiksi *-ok* viittaa väljästi venäjän kielessä miespuoliseen inhimilliseen agenttiin. (Vertov 1984, s. 5 – käänt. & toim. huom.) Vaikka Vertovin elokuvaajattelu monessa mielessä ylittää länsimaisen logosentrismen binaarisia oppositioita, toisintaa se tässä terminologisessa valinnassa logosentrismistä ajattelua unohtaen naiset pois uuden tietoisuuden lähettiläiden, kinokien, joukosta.
30. Vertov 1984, s. 17.
31. Vertov 1984, s. 17, 41, 90, 131.
32. Vertov 1984, s. 84.
33. Deleuze 1986a, s. 80-84.
34. Lundemo 1995, s. 37-41.
35. Vertov 1984, 7, ks. s. 5-6 käänt. & toim. huom.
36. Epstein 1974, s. 91.
37. Epstein 1974, s. 136-138, 140.
38. Epstein 1974, s. 256.
39. Epstein 1974, s. 263, 281-282, 286, 291, 309, 311.
40. Epstein 1974, s. 309-310.
41. Epstein 1974, s. 310.
42. Dubois 1998, s. 319-322.
43. Deleuze 1986a, s. 87, 95-99.
44. Eisenstein 1978, s. 96-7, 106-108, 140, 144.
45. Eisenstein 1978, s. 139-140.
46. Eisenstein 1978, s. 113-114, 156-158.
47. Eisenstein 1978, s. 88-91.
48. Deleuze 1989, s. 156.
49. Deleuze 1986a, s. 181.
50. Eisenstein 1978, s. 265-267, 276-278, 287-288.
51. Sihvonen 2001, s. 209.
52. Deleuze 1969, s. 295-304.
53. Flaxman 2000, s. 14-16.
54. Deleuze & Guattari 1993, s. 91.
55. Alliez 2000, s. 300.

Kirjallisuus

- Alliez, Éric, *Middy, Midnight: The Emergence of Cine-Thinking*. Käänt. Patricia Dailey. Teoksessa Gregory Flaxman (toim.), *The Brain Is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema*. University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2000, s. 293-302.
- Artaud, Antonin, *Collected Works of Antonin Artaud, Vol. III*. Calder & Boyars, London 1972 (Alk. 1961).
- Badiou, Alain, *Deleuze. "La clameur de l'Étre"*. Hachette, Paris 1997.
- Baudry, Jean-Louis, *The Apparatus: Metapsychological Approaches to the Impression of Reality in Cinema*. Teoksessa Philip Rosen (toim.), *Narrative, Apparatus, Ideology: A Film Theory Reader*. Columbia University Press, New York 1986, s. 299-318.
- Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice*. Librairie Félix Alcan, Paris 1937.
- Bergson, Henri, *Matière et mémoire*. P.U.F., Paris 1968.
- Deleuze, Gilles, *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit, Paris 1969.
- Deleuze, Gilles, *Cinema 1: The Movement-Image*. The Athlone Press, London 1986a.
- Deleuze, Gilles, *Le Cerveau, c'est l'écran*. Entretien avec Gilles Deleuze. *Cahiers du cinéma* 380, février 1986b, s. 24-32.
- Deleuze, Gilles, *Cinema 2: The Time-Image*. The Athlone Press, London 1989.
- Deleuze, Gilles, *Negotiations 1972-1990*. Columbia University Press, New York 1995.
- Deleuze, Gilles, & Guattari, Félix, *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Dubois, Philippe, *La Tempête et la matière-temps, ou le sublime et le figural dans l'œuvre de Jean Epstein*. Teoksessa Jacques Aumont (toim.), *Jean Epstein. Cinéaste, poète, philosophe*. Cinémathèque française & Musée du cinéma, Paris 1998, s. 267-323.
- Eisenstein, Sergei, *Elokuvan muoto*. Suom. Veli-Pekka Makkonen et al. Love, Helsinki 1978.
- Epstein, Jean, *Écrits sur le cinéma, tome 1: 1921-1947*. Cinéma Club & Seghers, Paris 1974.
- Falzon, Christopher, *Philosophy Goes to the Movies: An Introduction to Philosophy*. Routledge, London & New York 2002.
- Flaxman, Gregory, Introduction. Teoksessa Gregory Flaxman (toim.), *The Brain Is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema*. University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2000, s. 1-57.
- Freeland, Cynthia A. & Wartenberg, Thomas E., Introduction. Teoksessa Cynthia A. Freeland & Thomas E. Wartenberg (toim.), *Philosophy and Film*. Routledge, London & New York 1995, s. 1-10.
- Jarvie, Ian, *Philosophy of the Film: Epistemology, Ontology, Aesthetics*. Routledge & Kegan Paul, London & New York 1987.
- Lundemo, Trond, *Decomposition of Movement and the Photogram: The Conception of the Photogram in the Work of Marey, Vertov, Eisenstein and Godard*. *Lähikuva* 3/1995, s. 30-48.
- Platon, *Teokset IV: Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 2001.
- Rodowick, D.N., *Gilles Deleuze's Time Machine*. Duke University Press, Durham & London 1997.
- Sihvonen, Jukka *Konelihän värinä. Johdatus kytketymisen maailmankuvaan*. Like, Helsinki 2001.
- Vertov, Dziga, *Kino-Eye: The Writings of Dziga Vertov*. Toim. Annette Michelson. University of California Press, Berkeley, London & Los Angeles 1984.



Hannah Arendt: "Heidegger-kettu"

Hannah Arendtin ja Martin Heideggerin suhde on herättänyt jopa oppineiden huomion. Kirjallisuudessa kiistellään siitä, antoiko Heideggerin entinen oppilas Arendt anteeksi Heideggerin kansallissosialistiset taipumukset. Seuraavaa tarinaa Heidegger-ketusta Arendt ei itse julkaissut vaan se on peräisin hänen henkilökohtaisesta *Denktagebuchista* vuodelta 1953. Lukija pohtikoon mitä seuraava tarina asiasta paljastaa, mutta lukukokemuksen saatteeksi kerrottakoon, että tarinasta on olemassa varhaisempikin versio. Vuoden 1949 syyskuulta peräisin olevassa kirjeessä Karl Jaspersille Arendt kertoo vierailustaan Heideggerin luona tämän vuoristomökissä. Tuossa kirjeessä Arendt kutsuu Heideggerin mökkiä "hiirenkoloksi". Kaivamalla kolonsa korkealle vuorelle Heidegger varmistui, että hänen luokseen saapuvat vain ja ainoastaan ne, jotka todella haluavat hänet tavata ja ettei kukaan noin vain poikkea häntä arvostelemaan. Nyt julkaistavassa myöhäisemmässä tarinassa hiirenkolo on muuttunut ketun ansaksi. Arendt on varmasti tuntenut sekä Aisopoksen että Grimmin veljesten eläinsadut. Näissä tarinoissa kettu onnistui usein viekkautensa vuoksi pelastamaan nahkansa, mutta Arendtin kettu edustaa selvästikin sitä tyyppiä, joka kompastui omaan nokkeluuteensa. Muistettakoon kuitenkin, että eräs niistä, jotka ketun ansassa vierailivat, oli tämän tarinan kertoja itse.

Sami Syrjämäki

Heidegger sanoo suurta ylpeyttä tuntien: "Ihmiset sanovat, että Heidegger on kettu." Tämä on Heidegger-ketun tositarina.

Olipa kerran kettu, joka ei osannut erottaa ansaa ei-ansasta ja jäi puutteensa vuoksi jatkuvasti ansoihin. Tämä kettu kärsi myös toisesta puutteesta. Hänen turkkinsa oli niin viallinen, että hän jäi täysin ilman luonnollista suojaa ketunelämän vastoinkäymisiltä. Kierreltyään ensin koko nuoruutensa ihmisten ansoissa, nyt kun hänen turkissaan ei ollut ainuttakaan koskemattontaa kohtaa, hän päätti vetäytyä kokonaan kettujen maailmasta ja ryhtyi rakentamaan itselleen pesää. Järkyttävässä ymmärtämättömyydessään ansojen ja ei-ansojen erojen suhteen, mikä häntä vaivasi huolimatta uskomattoman laajasta kokemuksestaan ansoista, hän sai kettujen joukossa ennenkuulumatoman idean: hän rakensi pesäkseen ansan. Kettu asettui sen sisälle ja antoi sen käydä normaalista pesästä – ei oveluudesta johtuen, vaan koska oli aina ajatellut muiden ansojen olevan heidän pesiään. Sitten hän päätti ryhtyä ovelaksi omalla tavallaan ja varusti itselleen rakentamansa ja ainoastaan hänelle itselleen sopivan ansan myös vieraiden varalle. Tämä osoitti jälleen suurta ymmärtämättömyyttä: kukaan ei menisi ansaan, koska hän istui itse sen sisällä. Se ärsytti kettuumme. Sillä loppujen lopuksihan kaikki tietävät, että oveluudesta huolimatta ketut joutuvat aina silloin tällöin ansoihin. Miksi ketun – ja erityisesti sellaisen ketun, jolla oli

enemmän kokemusta ansoista kuin kennelläkään muulla – rakentama ansa ei pärjännyt ihmisten ja metsästäjien ansoille? Ilmiselvästi se johtui siitä, että tämä ansa ei paljastunut riittävän selvästi ansaksi, mikä se oli! Ja niinpä kettuumme keksi koristaa ansansa kauniisti ja ripustaa yksiselitteisiä kylttejä jokapuolelle, joissa sanottiin hyvin selkeästi: "Tulkaa kaikki tänne; tämä on ansa, kaikkein kaunein ansa maailmassa." Tästä eteenpäin oli selvää, ettei yksikään kettu voinut harhautua tähän ansaan vahingossa. Siitä huolimatta moni saapui. Sillä tämä ansa oli meidän kettuumme pesä, ja jos halusi vierailla hänen kotonaan, niin silloin oli astuttava tähän ansaan. Kaikki muut, paitsi tietenkin meidän kettuumme, saattoivat astua ansasta jälleen ulos. Se oli rakennettu kirjaimellisesti hänen mittaansa. Mutta ansassa asusteleva kettu sanoi ylpeästi: "Niin useat vierailevat luonani ansassa, että minusta on tullut paras kaikista ketuista." Tässä on jotain perätkin: kukaan ei tunne ansojen luontoa paremmin kuin kettu, joka istuu ansassa läpi elämänsä.

Arendt, politiikka ja poliitikot

KARI PALONEN

Lähdin heinäkuussa 1981 ”varttuneelle” Länsi-Berliiniin. Ensimmäisiä kirjoja, jotka sieltä ostin oli juuri ilmestynyt uusintapainos Hannah Arendtin teoksesta *Vita activa. Vom tätigen Leben* vuodelta 1960. Ne, joille silloin kirjoitin Berliinistä kirjeitä, muistavat että olin suunnattoman ihastunut teokseen.

Omalta osaltani olin erityisen inostunut Arendtin politiikan puolustuksesta ”yhteiskuntaa” vastaan. Itse asiassa Arendtin kirja oli ilmeisesti itselleni ratkaiseva askel siirtyä ”yhteiskunnan vastaisiin voimiin”. Arendtin käsitys yhteiskunnasta oikoksen eli ”kotitalouden” laajentumana, persoonattomana despotiana sai minut lopullisesti irrottautumaan 1960-luvun sosiologisesta ja 1970-luvun marxahtavasta ajatustavasta: kummallekaan ei olisi tullut kuuloonkaan olla olettamatta ”yhteiskunta”-nimistä oliota. Arvelen että Arendtin lukemisen jälkeen en ole enää käyttänyt ”yhteiskunta”-figuuria omista teksteissäni ilman lainausmerkkejä. Alkuun tämä vaati erilaisia kiertoilmaisuja, myöhemmin olen oppinut puhumaan ihmisten toimintoja koskevista erilaisista peliaikatoista ilman oletusta, että ne muodostaisivat jonkinlaisen kokonaisuuden.

Arendt oli Suomessa pitkään tunnettu lähinnä totalitarismi-kirjastaan, tai pikemminkin sen otsikosta, jolla hänet rinnastettiin joukkoon muita tutkijoita tavalla, jota kukaan ei tänään vakavasti tekisi. Vaikka *Vita activa* tai sen englanninkielinen ”alkuteos” *The Human Condition* vuodelta 1960, jonka Arendt itse käänsi tai pikemminkin toimitti saksaksi, epäilemättä oli myös tunnettu nimeltä, ei siihen politologiain tai filosofien teksteistä juuri löydä viitteitä 1960- ja 1970-luvulta. Silmiini ei ole myöskään osunut Arendtin teosten kommentointia suomalaisessa akateemisessa tai kulttuurilehdistöstä. Luultavasti artikkelini Arendtista Jukka Kanervan toimittamaan kirjaan *Politiikan teorian moderneja klassikoita* v. 1989 on ensimmäinen suomenkielinen esitys Arendtin ajattelusta. 1980-luvun lopulla alkoi kuitenkin eri maissa jo Arendt-buumi, joka jatkuu edelleen.

Jos tehtäisiin lista omien tutkimusteni lähdekirjallisuuden henkilöistä, Arendt olisi edelleen varmasti kymmenen ensimmäisen joukossa. Yhteiskunnanvastaisuuden ohella tärkeä pointti *Vita activa* on Arendtin tunnettu aktiviteettien kolmijako työntekoon (*Arbeiten, labour*), valmistamiseen (*Herstellen, fabrication*) ja toimintaan (*Handeln, action*). Pidän sitä tärkeänä lähinnä siinä mielessä, että politiikkaa ei pidä sekoittaa enempää työntekoon kuin valmistamiseenkaan. Tätä ajatusta on suomalaisessa keskustelussa edelleen äärimmäisen vaikea ymmärtää. HS:n yleisönosastossa voi ehkä kerran vuodessa nähdä vaatimuksen ”kellokortti kansanedustajille”, ja aivan viime aikoinakin on vaadittu, että eduskunnan jäsenyydestä maksettu eläke tulisi täysin rinnastaa porvarillisesta palkkatyöstä maksettavaan. Yhtä mieletön on ajatus, että myös politiikalla tulisi olla samanlaisia ”tuloksia” kuin mitkä tahansa valmisteet tai taideteokset – siteeraan edelleen sitä Arendtin ajatusta, että politiikka on rinnastettavissa esittävään taiteeseen, jolla ei ole päämäärää sen itsensä ulkopuolella.

Toisaalta tuollainen kolmijako on alkanut näyttää epäilyttävältä, jos sitä ei käytetä heuristisen kritiikin välineenä suhteessa tiettyyn keskustelusetelmaan vaan eräänlaisena epähistoriallisena fenomenologiana, joka pyrkii sijoittamaan kaikki ilmiöt omiin lokeroihinsa. Tätä vastaan on tärkeä käyttää sofistis-nietzscheläis-weberiläistä perspektivismiä, esimerkiksi siinä mielessä, että on aivan turha asettaa kysymystä ”onko” joku ilmiö ”politiikkaa” tai ”poliittinen” vai ei, vaan on asetettava kysymys, suhteessa mihin käsitykseen politiikasta tai millaiseen poliittisuuden luentatapaan erilaiset arviot ilmiön poliittisuudesta nojaavat.

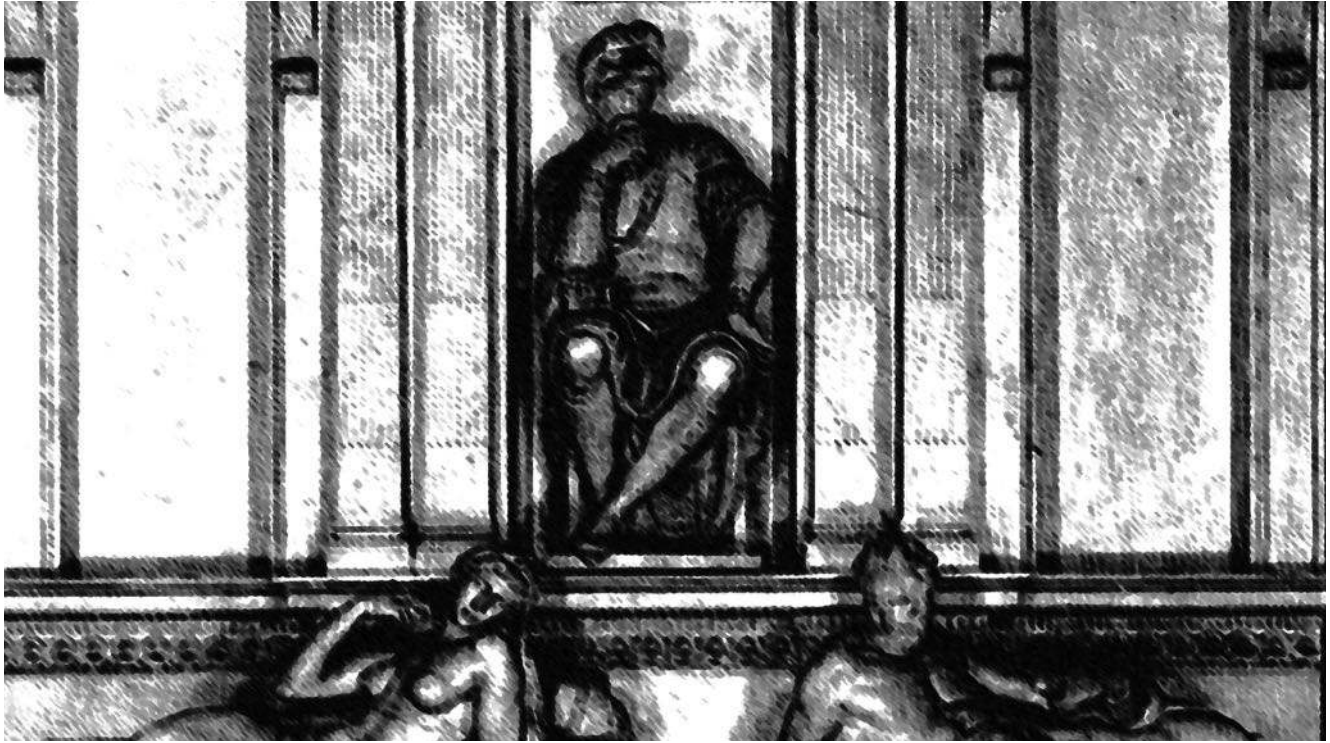
Herruus – vallan vastakohta vai erikoistapaus?

Vaikka Arendt on myös kiinnostunut käsitteiden historiasta ja esittää paikoin kiintoisia näkemyksiä näistä, nämäkin

tulkinnat ovat hänellä alisteisia tietylle lokerointiajattelulle. Esimerkiksi hänen tulkintansa saksan kielen *Herrschaft*-käsitteestä, jota hän pitää *Macht*-käsitteen vastakohtana, eikä tämän erikoistapauksena kuten Max Weber, on sidoksissa vanhaan tilanherroja tai linnanherroja vastaavaan *Herrschaft*-käsitteeseen, sen sijaan että hän noteeraisi sen 1800-luvun kuluessa tapahtuneen muutoksen, jolla herruuden legitimointi muuttuu poikkeuksesta kaikkea herruutta koskevaksi vaatimukseksi. Weberin käsitys on tämän kehityksen huipentuma siinä mielessä, että myös herruus on hänelle vain *Chance*, mahdollisuus tai tilaisuus, jonka ”toteutuminen” riippuu osapuolten toiminnasta.

Tähän erotteluun liittyy seikka, josta olin v. 1981 suuresti ihastunut Arendtissa, mutta jonka suhteen nyttemmin olen kääntynyt hänen kritikkojensa kannalle. Tarkoitan tällä hänen suoran demokratian puolustuspuhettaan, sekä antiikin, Uuden Englannin paikalliskousten sekä työläis- ym. neuvostojen yhteydessä. Näissä kaikissa on Arendtin mukaan kysymys siitä, että käytetään ”valtaa” mutta ei ”herruutta”, ja tästä perspektiivistä hän kritikoii puolueita, parlamentaarista demokratiaa ja ammattipoliitikkoja. Nyt pidän Arendtin kritiikkiä esimerkkinä sellaisesta tyypillisestä akateemisesta politiikan idealisoinnista, joka kuitenkin johtaa poliitikkojen ja demokratioitujen poliittisten käytäntöjen, ennen muuta parlamentarismien, halveksuntaan. Vaikka Arendtin perustelut eroavat sekä oikeistolaisesta että äärivasemmistolaisesta antiparlamentarismista ja poliitikkojen paheksunnasta, hänen johtopäätöksensä ovat näiden kanssa samansuuntaisia.

Arendt ei koskaan päässyt sisälle päivänpolitiikkaan, mikä on hänen emigrantin elämänvaiheidensa vuoksi tavallaan ymmärrettävä. Tämä vaikeutti sen viimeaikaisessa tutkimuksessa korostuneen ajatuksen ymmärtämistä, että edustuksellinen ja parlamentaarinen demokratia on jotakin uutta, joka ei mahdu klassisiin valtiomuotoluokituksiin (esim. Frank Ankersmitin teokset *Aesthetic Politics* ja *Political Representation*, Stanford:



University Press 1997 ja 2002). Vallankumouskirjassa Arendt väheksyy parlamentin ja sen kautta hallitusten määräaikaisuutta sillä perusteella, että se ei kuitenkaan poista ”herruutta”. Jos ymmärretään, että ”herruus” ei sinänsä ole pahasta, mutta se on aina legitimoitava, määräaikaisuudella on ratkaiseva merkitys parlamentaarisen politiikan uutuu-delle. Vastakohtana monarkian, byrokratian ja suoran osallistumisen tietylle ajattomuudelle, parlamentaarista demokradiasta tulee olennaisesti ajalla pelaamista (ks. myös Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*. Gallimard. Paris 2000). Aika ei ole enää pelkkä välttämätön paha tai ulkoinen rajoitus, vaan sillä operoinnista tulee sekä edustajien ja hallituksen kontrollin väline että osa parlamentin ja hallituspolitiikan toimintakäytäntöjä.

Tässä mielessä Arendt voidaan lukea niihin, jotka paheksuvat pelin politiikkaa. Tämä koskee erityisesti ajalla pelaamista. Samaan tapaan puhuvat traditionalistiset jalkapalloselostajat, jotka eivät suostu myöntämään että peliä pelataan yhtä lailla ajalla, tilalla ja kielellä kuin pallolla ja pelaajillakin. Tämän taustalla voidaan nähdä Arendtin erityinen, lupauksen ja anteeksiannon figureihin nojaava sopimusteoria. Vaikka sillä on omat etunsa muihin nykyisiin sopimusteoreettikkoihin (Rawls, Habermas) verrattuna, yhtäläisyyttä näihin on pyrkimys kon-

tingenssin supistamiseen, sen sijaan että sitä käytettäisiin politiikalle erityisenä pelivarana.

Aikalaisiinsa nähden poikkeuksellisesti tavalla Arendt korostaa puheen merkitystä politiikan perustavana ulottuvuutena, missä voidaan nähdä ilmeinen yhteys sofistiseen retoriikkaan. Kuitenkaan hän ei oikeastaan sano mitään tarkempaa parlamentarismista modernina puheen ja retoriikan peliaikatilana. Vaikka hänen antiikin *polista* koskevissa kirjoituksissaan näyttyy ”agonaalinen” elementti, niistä puuttuu yhteys parlamentaariseen poliittiseen kulttuuriin. Arendtin ”yhdessä toimimisen” paatos on omiaan kadottamaan jotakin olennaista siitä jo renessanssin Englannissa alkunsa saaneista parlamentarismien retorisista legitimoitiperusteista. Parlamentaariset menettelyt olettavat, että toisin tekemisen ja mitä tahansa esitystä vastaan sanomisen säännöllinen huomioon ottaminen on olennainen osa parlamentaarista prosessia, vastakkaisten näkökulmien esittäminen on olennaista kysymysten parlamentaarille käsittelylle.

Arendtilainen politiikan ihannoiti yhdistyykin ilmeiseen epäluuloon poliitikkoja kohtaan. Hän tekee ainakin impliisittisesti tavanomaisen akateemisen oletuksen, että silloin kun kaikki toimisivat poliittisesti tai, weberiläisittäin ilmaisten, olisivat tilapäispoliitikkoja, ammattipoliitikkoja ei tarvita. Tämä on

kuitenkin äkkipikainen päätelmä, joka sekä sivuuttaa kiertämättömän historiallisen yhteyden demokratisoitumisen ja ammattipoliitikkojen määrän lisäyksen välillä että merkitsee poliittisen diletantismien puolustusta. Tämä kaikki merkitsi sitä, että poliitikot olisivat nykyistäkin voimattomampia sekä byrokraattista ”ei-kenenkään herruutta” että poliittisen kamppailun ja kontrollin tavoittamattomissa olevia herruuden muotoja kohtaan. Tässä kamppailussa poliittisen toimimisen puolesta ammatimaiset poliitikot ovat vähintään yhtä tärkeitä kuin kenen tahansa toimiminen tilapäisesti poliittikkona.

Arendt-kirjallisuudesta tunnetaan hyvin hänen v. 1968 Daniel Cohn-Benditille lähettämä viesti: ”isäsi olisi ollut ylpeä siitä mitä teet”. Cohn-Bendit on kuitenkin päässyt eroon ”anarkistisesta” suoran toiminnan myytistä ilman että hän olisi päätenyt Arendtin kaltaiseen filosofiseen etäisyyteen päivänpolitiikkaan. Päinvastoin, hän on toista kautta europarlamentin jäsen, ensin Saksasta, nyt Ranskasta valittu. Voidaankin kysyä, kumman Cohn-Benditin toiminta on poliittisesti merkittävämpää, vuoden 1968 ”tapah-tumien” (*événements*) poliittisen ikonin vai konkreettisen politikointiin suuntautuneen parlamentaarikon, joka kuitenkin ylittää kansallisten pelikenttien rajat.

Hannah Arendt globalisaatiokriitikkona

TUIJA PARVIKKO

Italialaisen filosofin, Adriana Cavareron, mukaan nykyistä politiikan kriisiä ei pitäisi nimittää globalisaatioksi vaan deterritorialisaatioksi. Vaikka valtiot edelleen ymmärretään territoriaalisiksi paikoiksi, jotka käyttävät alueellaan suvereenia poliittista ja juridista valtaa, globaalistumisen homogenisoiva prosessi tekee niistä tehottomia, vanhentuneita ja tarpeettomia. Moderni valtio maantieteellisenä alueena, jonka rajat tuottavat sisäpuolen ja ulkopuolen välisen eron, on vaikeuksissa globaalissa maailmassa, jossa ei ole ”ulkopuolta”.¹

Leviathan kriisissä

Cavareron mukaan globaali aikakausi ei tulekaan Leviathanin jälkeen vaan sen tuolla puolen. Tämä merkitsee, että suvereenien territoriaalisten valtioiden suhde valtaan on peruuttamattomasti muuttunut. Globaalistumisessa toimiva valta ei nimittäin nojaa suvereeniteettiin eikä mihinkään muuhunkaan territorioon liittyvää piirteeseen. Se ei tarvitse sen enempää valtion päämiestä kuin kuuliaisia alamaisiakaan. Se on läpätunkevaa, hajanaista, verkostoitunutta ja epäpersoonallista. Niinpä suvereenin territoriaalisen valtion kontekstissa syntynyt poliittinen sanastomme ei pysty ilmaisemaan, mikä on poliittista globaalistuvassa maailmassa. Kaikki poliittisen sanastomme keskeiset käsitteet – demokratia, tasa-arvo, vapaus, oikeudet – edellyttävät territoriaalisuuteen nojaavaa käsitystä politiikasta. Kansalaisuuskin menettää mielekkyytensä territoriaalisen ulottuvuuden ulkopuolella: globaalin kansalaisuuden ajatus on mieletön siinä määrin kuin se viittaa rajattoman valtion kansalaisuuteen.²

Kaiken kaikkiaan nykyinen politiikan kriisi viittaa suvereenin territoriaalisen valtion ja siihen nojaavan poliittisen sanaston kaksoismurrokseen. Toisaalta valtiota vaaditaan sopeutumaan tava-

roiden, pääoman ja ihmisten liikkuvuuteen, siis kaikkinaisiin talouden vaatimuksiin. Samaan aikaan territoriaalisen valtion rappeutuminen jatkuu sen syntysijoilla, länsimaissa, ilmeten kansallistalviopohjaisen poliittisen järjestyksen mahdin ja legitimitietin vähittäisenä häpärtymisenä. Cavarero tähdentää, että modernia valtiota eivät niinkään rapautta sen itsensä sisällä tapahtuvat prosessit kuin globaalistumiseen liittyvä alueellisen ja paikallisen paikoiltaan siirtyminen globaalin ja lokaalin välisenä räjankäyntinä. Globaalistuvat markkinat ja teknologiat kohtaavat uudelleen henkiin heräävän ”identiteettikalismia”, joka vetoaa etnisiin ja uskonnollisiin juuriin. Globaalin deterritorialisoitumisen prosessin kieltämä identiteetti ”keksitään uudelleen” paikallisyhteisöjen alueellisten historioiden mytologisoinneissa. Globalisaatio ja lokalisaatio muodostavat yhdessä sisään ja ulos sulkemisen kaksoisliikkeen, joka edistää valtion lopullista tuhoutumista.³

Maapallon kutistuminen

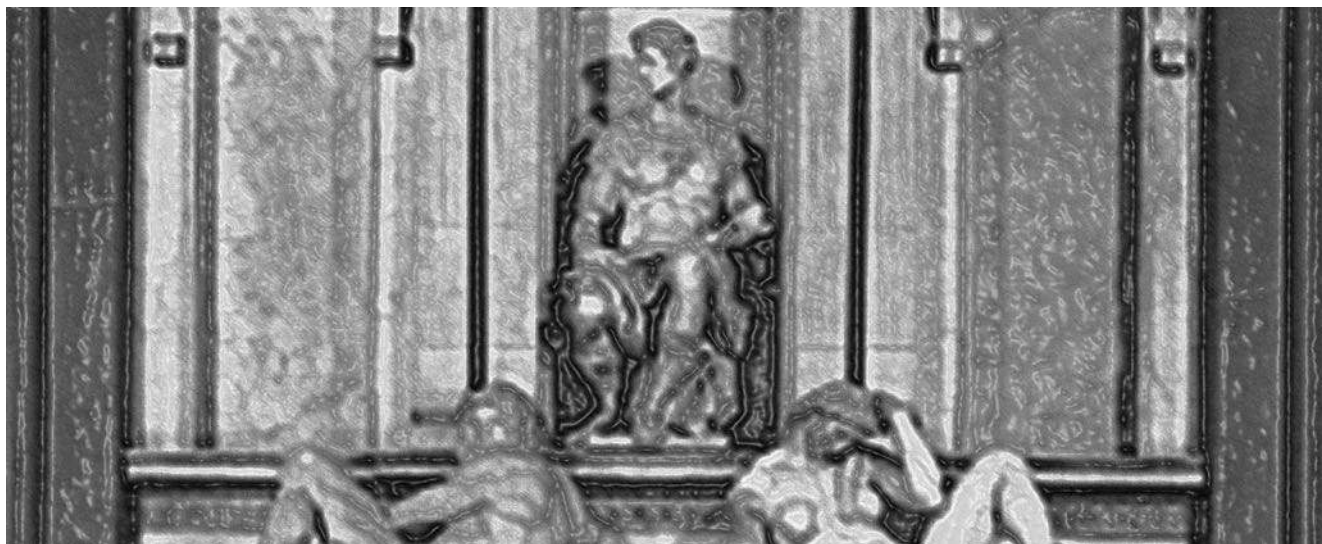
Globalisaatiosta on totuttu keskustelemaan uutena ilmiönä. Sähköisen verkostoitumisen rinnalla se on nähty jälkimodernina ilmiönä, joka hädän tuskin ehti ilmaantua maailmaan 1900-luvun puolella. Samalla se on haluttu erottaa niin teoreettisesti kuin empiirisestikin aikaisemmista maailmanlaajuisista ilmiöistä kuten imperialismista ja kolonialismista. Historialliset ilmiöt onkin parempi ymmärtää ainutkertaisina ja joihinkin de-terminoiviin juuriin palautumattomina. Silti uuden ilmiön ymmärtämiseksi voi joskus olla syytä etsiä valaistusta menneisyydessä vaikuttaneilta näkijöiltä kuin aikalaisprofetoilta.

Globalisaation suhteen tällaiseksi näkijäksi paljastuu Hannah Arendt. Hänen viime vuonna suomeksi ilmestynyttä teostaan *Vita Activa*⁴ on totuttu pi-

tämään sellaisen politiikan ja poliittisen toiminnan voimallisena ylistyspuheena, joka kiinnittyy aina jossakin paikassa toimimiseen ja joka siten postuloi erittäin modernin käsityksen politiikasta. Tarkkaavainen lukija kuitenkin huomaa, että Arendt ei suinkaan naulaa poliittista toimintaa kiinni moderniin valtioon tai mihinkään muuhunkaan territoriaaliseen alueeseen, vaan hän pikemminkin muistuttaa territoriaalisuuteen nojaavan kansallistalviopohjaisen ja siihen liittyneen kansalaisuus käsityksen kriisistä. Samalla hänen postkolonialistista maailmaa koskeva kuvauksensa vuodelta 1958 kuulostaa kaikkea muuta kuin vanhentuneelta:

”Vasta nyt ihminen on todella ottanut haltuunsa maallisen asuinpaikkansa ja koonnut kaukaiset, kaikille muille aikakausille houkuttelevan ja pelottavan avoimet horisontit maapalloksi, jonka kunnioitusta herättävät ääriviivat ja pinnan yksityiskohdat kaikki tuntevat. Täsmälleen silloin, kun huomattiin, kuinka valtavan suuri maapallo todella on, alkoi myös sen kutistuminen, kunnes viimein omassa maailmassamme (joka ei missään nimessä ole sama kuin uuden ajan maailma, vaikka onkin uuden ajan aikaansaannos) jokainen ihminen on niin maapallon kuin oman maansakin asukas. Nykyajan ihmiset elävät maapallon laajuudessa kokonaisuudessa [...] jopa etäisyyden käsite on hävinnyt taistelun nopeudelle; nopeus on voittanut välimatkan [...] Se on kuitenkin tehnyt etäisyydestä merkityksettömän, sillä ihmisten ei enää tarvitse käyttää vuosia, kuukausia tai edes viikkoja elämästään päästäkseen minne tahansa maapallolla.”⁵

Arendtilaisesta näkökulmasta globaalisaatiosta on kysymys täysin päinvastaisesta prosessista kuin usein ajatellaan. Jos ymmärrämme sen laajentumisprosessiksi, olemme juuttuneet uuden ajan alkupuolen löytöretkeilijöiden käsityksiin.



He kuvittelivat lähtevänsä suurentamaan maailmaa, mutta tuloksena olikin sen kutistuminen palloksi. Arendtin käsityksen mukaan on symbolista, että maapallo kutistui lopullisesti lentokoneen keksimisen eli maanpinnan hylkäämisen myötä. Maanpäällisen etäisyyden pienemisen hinta oli, että ihminen joutui ottamaan etäisyyttä maahan, vieraannuttamaan itsensä omasta maallisesta ympäristöstään.⁶ Tästä näkökulmasta globalisaatio siis merkitsee ennen kaikkea maailmasta vieraantumista joka käy yhteen politiikasta vieraantumisen kanssa siinä määrin kuin politiikka on maailmallista toimintaa.

Globalisaatiota on totuttu pitämään ennen kaikkea taloudellisena prosessina, jolla on kyllä poliittisia implikaatioita, mutta jota ei pidä lähestyä poliittisena ilmiönä. Arendtin teesi maapallon kutistumisesta ehdottaa kuitenkin juuri päinvastaista. Globalisaatio voidaan ymmärtää maailmasta vieraantumisen viimeisenä vaiheena, maailman antipolitoimisen prosessina, jonka seurauksena ihmisten välinen maailma – ja sen myötä mahdollisuus sekaantua maailman asioihin – uhkaa tykkäänään kadota. Tässäkin suhteessa Arendtin tilannekuvaus on erittäin ajankohtainen:

”Vieraantumisen viimeisen vaiheen alun merkinä on ensinnäkin eurooppalaisen kansallisvaltiojärjestelmän heikkeneminen. Toiseksi, maailman taloudellisesta ja maantieteellisestä kutistumisesta johtuu, että hyvinvointi ja lama esiintyvät maailmanlaajuisina ilmiöinä. Viimeisen vaiheen merkki on myös se, että ihmiskunnasta on tullut todella olemassa oleva

kokonaisuus [...] Ihmiskunta ei olekaan enää pelkkä abstrakti käsite [...] alkaa ihmiskunta nyt korvata kansakunnat ja maapallo rajalliset valtioalueet [...] Ihmisistä ei voi tulla maailman kansalaisia samalla tavoin kuin he ovat oman maansa kansalaisia [...]”⁷

Poliittisesti puhuen globalistumiseen, maailmasta vieraantumiseen, liittyvä ongelma siis on, että kansallisvaltiojärjestelmän romahtaessa ihmiskunta uhkaa jäädä vaille minkäänlaisia poliittisia tiloja siinä määrin kuin kantilainen kosmopoliittisuus on valheellinen unelma, joka ei voi korvata paikallista poliittista toimintaa ja kuulumista. Jos sitä ei myöskään voi tehdä Cavareron yllä kritisoima etninen ja uskonnollinen lokalismi, näytämme jäävän vaille minkäänlaisia poliittisen olemassaolemisen mahdollisuuksia, ja globaalien talouden herruus alkaa näyttää entistä vastaansanomattomammalta.

Toimintaa maailman tähden

Hannah Arendtin politiikkakäsitykseen sisältyy kuitenkin ulottuvuus, joka voi auttaa löytämään tien ulos globalisaation aiheuttamasta ahtaasta maailmattomuudesta. Tämä ulottuvuus liittyy lokaalisen tilallisuuden ymmärtämiseen uudella tavalla. Meidän ei nimittäin tarvitse ymmärtää paikallista sen enempää etniseksi kuin yhteisölliseksikään. Cavarero ehdottaakin, että se voidaan ymmärtää yksinkertaisesti vain paikaksi, jolla ei ole mitään homogeenista tai territoriaalista sisältöä. Tällaisena paikallisuus on ennen

kaikkea ihmisten välinen suhde, joka voi syntyä ja kadota missä päin maailmaa tahansa.⁸

Arendtilainen paikallisuus on siis poliittinen tila, joka syntyy siellä missä ihmiset toimivat yhdessä ja joka ei ole ennalta sidottu mihinkään maantieteelliseen territorioon. Vastaavasti Arendtille poliittinen toiminta on yhteenkootumista jonkin uuden aloittamiseksi, joka koskee yhteistä maailmaa. Vaikka maailma tarvitsee tiettyä pysyvyyttä esimerkiksi konkreettisten rakennusten ja jaetun historian muodossa, se on ennen kaikkea ihmisten väliin jäävä tila, joka syntyy heidän toimiessaan ja joka uhkaa kadota joka kerta, kun toiminta lakkaa. Niinpä globalisaation maailmasta vieraannuttava prosessi ei voi lopullisesti hävittää maailmaa, jos ihmiset vain itsepäisesti kokoontuvat yhteen.

Arendtin politiikkakäsitykseen liittyvä lupaus globalisaation aikakaudella on juuri tässä. Samalla kun voimme hyväksyä globalisaatiokriitikkojen varoitukset maailmaa uhkaavasta talouden ylivallasta, meidän ei tarvitse ajatella sen sulkevan samalla pois poliittisen toiminnan mahdollisuuksia kerta kaikkiaan. Riittää, että näemme kansallisvaltioperustaisen poliittisen järjestyksen rapautumisen ja riittämättömyyden ja alamme hahmottaa maailman jakamista ja maailman tähden toimimista muilla perusteilla. Meidän ei myöskään tarvitse naiivisti hurmioitua internetistä uutena sähköisenä poliittisena tilana, joka korvaa aiemman poliittisen toiminnan tilat ja laajentaa demokratiaa levitessään vähitellen kaikkien käyttöön. Olennaista on ymmärtää toimintaan liittyvä potentiaali uusien tilojen

luovana toimintana, joka ei ole riipuvainen aikaisempien tilojen kohdalosta. Poliitiikkaa ei siis tarvitse ymmärtää olemassa oleviin valtarakenteisiin sitoutuvana taisteluna, vaan se voidaan ymmärtää uusia valtarakenteita synnyttävänä toimintana. Globalisaation aiheuttama maailman kutistuminen ei millään tavoin hankaloita uuden aloittamista vaan se pikemminkin vaikeuttaa vanhan säilyttämistä.

Globalisaatiota on opittu pitämään uhkana, jossa koko maailma valjastetaan kansainvälisen talouden palvelijaksi, ja jossa maailma laajenee niin suureksi, että sitä on mahdotonta hallita sen enempää taloudellisesti kuin poliittisesti. Arendtin teesi maailman kutistumisesta kääntää tämän uhkakuvan ympäri. Globalisaation myötä maailma onkin kutistumassa niin pieneksi, että toiminta maailman mitassa on mahdollista. Toisaalta Cavareron ajatus uudesta tavasta ymmärtää paikallisuus ehdottaa, että kaiken globaalistuvassa maailmassa tapahtuvan toiminnan ei tarvitse olla maailmanmittaista. Riittää, että toiminnan rajoja ei vedetä maantieteellisin perustein vaan poliittisin perustein.

Viitteet

1. Cavarero 2002, s. 522.
2. Cavarero 2002, s. 523.
3. Cavarero 2002, s. 524-525.
4. *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot* ilmestyi ensimmäisen kerran englanniksi vuonna 1958 nimellä *The Human Condition*. Arendtin itsensä tekemä saksannos ilmestyi kaksi vuotta myöhemmin nimellä *Vita activa*. Suomenokseen (2002) on otettu mukaan kummatkin nimet.
5. Arendt 2002, s. 254.
6. Arendt 2002, s. 255.
7. Arendt 2002, s. 261.
8. Cavarero 2002, s. 525.

Kirjallisuus

Arendt, Hannah, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958. Suom. *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Vastapaino, Tampere, 2002.

Cavarero, Adriana, *Politicizing Theory*. *Political Theory*, 30, 4, s. 506-532.

Kontemplaatiosta toimintaan ja takaisin

Hannah Arendt, *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Suom. työryhmä.

Vastapaino, Tampere 2002. 333 s.

VAPPU HEIKKURINEN

Hannah Arendtin klassikkoteoksessaan *Vita activassa* esittämä ajatus toiminnasta uuden aloittamisena, jonka lopputulosta ei voida koskaan tietää, on kaikessa sisällöttömyydessäänkin poikkeuksellisen innostava politiikan teorian traditiossa. Ennalta-arvaamattomuus on Arendtin mukaan ominaista kaikelle alkamiselle ja syntymiselle:¹ ”Koska ihmiset syntyvänsä nojalla ovat *initium* eli uusia tulokkaita ja vasta-alkajia, he ovat aloitteellisia, toimintaan taipuvaisia.”²

Toiminnan Arendt näkee ihmisen perusaktiviteettien kolmijaon työ (*labor*), valmistaminen (*work*) ja toiminta (*action*) korkeimpana asteena. Keskeistä on, että ihmiset toimivat yhdessä, kun taas uusintavan työn ja maailmaan uutta tuotettavan valmistamisen jokainen voi tehdä myös yksin. Työ *labor*-mielessä on sidoksissa biologiseen prosessiin, valmistaminen puolestaan tuottaa luonnonympäristöstä poikkeavan maailman. ”Toiminnan ehto on moninaisuus, eli se tosiasia, että ihmiset, ei Ihminen elävät maassa ja asuttavat maailmaa.”³ Toiminnan ensisijaisuus ei ole itsestään selvää valmistavalle *homo faberille*, joka uskoo tuotteiden olevan pysyvämpiä kuin ihminen itse, tai uusintavaa työtä tekevälle *animal laboransille*, jolle elämä

on kaikkein tärkeintä. Nämä molemmat epäpoliittiset ihmistyytit tuomitsevat toiminnan ja puheen joutavuudeksi.⁴

Arendt asettaa vastakkain politiikan (toiminta) ja filosofian (kontemplaatio) ja nostaa toiminnan ihmisen tärkeimmäksi aktiviteetiksi kontemplaation edelle. Arendtin mukaan koko länsimaisen ajattelun historia erityisesti antiikin Kreikan jälkeen (ja osittain myös antiikin Kreikassa – Platon ja Aristoteles toki arvostivat kontemplaatiota) on asettanut ajattelun etusijalle toimintaan nähden. Myöhäisantiikissa ja varhaiskristillisyydessä ruvettiin vaatimaan yhä laajemmin vapautta kaikista maallisista asioista, mikä aiemmin oli vain harvojen etuoikeus. Esimerkiksi Marx tai Nietzsche eivät muuttaneet tilannetta, jossa ajattelu asetettiin aina toiminnan yläpuolelle, vaikka he muuten käänsivätkin ajattelua ylösalaisin. Käsitteelliset kehykset säilyivät kuitenkin ennallaan.⁵ Tämä kaikki koitui politiikkaan osallistumisen ja toiminnan tappioksi.

Ihmisen identiteetti, se, ”kuka” ihmisen on, määrittänyt hänen puheessaan ja toiminnassaan – jopa siinä määrin, ettei hän itse tiedä kuka hän on, vaikka se näyttäytyy muille selkeänä.⁶ ”Vaikka yksikään ihminen ei etukäteen tiedä ’kuka’

hänen sanoissaan ja teoissaan paljastuu, hänen on oltava valmis ottamaan paljastumisen riski”, Arendt kirjoittaa.⁷ Perusmotiivi toiminnalle on kommunikaation mahdollistaminen: Arendtin mukaan tarvitsemme puhetta ja toimintaa yhteisymmärrykseen pääsemiseksi.⁸

Yksityinen ja julkinen

”Ero tehtiin niiden aktiviteettien välille, jotka tuli piilottaa yksityisyyteen, ja niiden, jotka olivat näkemisen, kuulemisen ja muistamisen arvoisia.”⁹

Arendt käsittelee yhdessä kirjansa luvussa julkista tilaa ja yksityisen aluetta. Siinä hän toteaa, että naisten ja orjien vapautuminen liittyy aikakauteen, jolloin ruumiin toimintoja ei pidetä välttämättömänä kätkeä.¹⁰ Tästä mieleen tulee myös lasten asema julkisessa tilassa vielä nykyäänkin: lapsille ei ole juurikaan tarjolla julkisia tiloja lukuunottamatta eksplisiittisesti heille tarkoitettuja lasten leikkipuistoja ja kerhoja, vaan heidät, ja samalla myös lasten kanssa liikkuvat vanhemmat on suljettu kodin (tai päiväkodin) yksityiseen piiriin. Tästä näkökulmasta katsoen eduskunnassa imettäminen ei ole aivan vähäpätöinen asia, vaan osa julkisen ja yksityisen tilan uudelleenmäärittelyä.

Arendtin mukaan erityisesti kristillinen ajattelu on vastuussa julkisen alueen ja näin myös politiikkaan osallistumisen arvostuksen heikkenemisestä.¹¹ Kristitty ei voi tehdä hyvää julkisesti ilman että hyvä menettää silloin arvonsa, muuttuu ”ulkokultaiseksi”. Ainoa todellinen hyvä voidaan tehdä poissa ihmisten näkyviltä.

Joutilaisuuden ihanteesta työyhteiskuntaan

Arendt palaa kerta toisensa jälkeen antiikin Kreikkaan, jossa pyrittiin vapautumaan välttämättömyydestä ja ponnistelusta. Aristoteleelle laiskuus oli poliittisen

elämän ehto, ja kreikkalaisessa kaupunkivaltiossa halveksuttiin kaikkia ei-poliittisia ammatteja.¹² Jako yksityiseen ja julkiseen oli antiikin Kreikassa olennainen. Myöhemmin jako korvautui toisenlaisella erottelulla: ”Politiikan teorian kehityksessä filosofit hylkäsivät jopa nämä [yksityisen ja julkisen] erottelut, joissa oli ainakin tehty ero eri aktiviteettien välille asettamalla kontemplaatio vastakohtaksi kaikille muille toimille. Näin jopa poliittinen toiminta rinnastettiin välttämättömyyteen, mistä siitä lähtien tuli yhteinen nimittäjä kaikelle *vita activalle*.”¹³ Kun aiemmin orjat olivat huolehtineet välttämättömyyden toiminnoista, jotta vapaat miehet saattoivat keskittyä julkisella areenalla toimimiseen, tuli tämän politiikan teorian käänteen jälkeen kaikesta ei-kontemplatiivisesta toiminnasta, julkinen toiminta mukaan lukien, toisarvoista. Myöhemmin häisantiikissa ruvettiin ajattelemaan, että kaikki ovat tavallaan orjia, kaikilla on herransa.¹⁴ Tämä tuntuu pätevän nykyäänkin – mikä liikkumatila on maailman mahtavimpienkauden maiden johtajilla, kun heidän on otettava huomioon kansallisen kilpailukykyyn kaltaisia ”realiteetteja” päätöksä tehdessään?

Uudella ajalla järjestys vaihtui jälleen, ja työ nousi kaikkien arvojen lähteeksi. Tämä työn nostaminen kaiken muun edelle lienee myös syy siihen, miksi Arendt palaa aiemmin arvostelemaansa kontemplaatioon ja tekee siitä työyhteiskunnan toivon.

Arendtin mukaan Karl Marx oli oikeassa ennustaessaan, että julkinen elämä ”kuoleentuu” nyky-yhteiskunnassa, mutta Arendt ei näe tätä myönteisenä kehityksenä.¹⁵ Pikemminkin hän näkee julkisen elämän kuoleentumisen työhön keskittyvän yhteiskunnan valitettavana vaikkakin loogisena seurauksena.

Arendt kritisoi modernia taloustietettä ja tilastojen käytön yleistymistä siitä, että ne ovat nostaneet ihmisen ”käyttäytymisen” toiminnan tilalle. ”Modernien behaviorismin teorioiden ongelma ei ole se, että ne ovat väärässä,

vaan se, että niistä voi tulla todellisuutta, sillä ne kuvaavat todella hyvin tiettyjä ilmiä kehityskulkuja modernissa yhteiskunnassa”, hän kirjoittaa.¹⁶

”Ihmiset monikossa”, ihmisten yhteistoiminta on Arendtille ensisijainen yksityiseen, kontemploivaan tai työtä tekevään ihmiseen verrattuna. Tämä on virkistävän konkreettinen ajatus, joskaan se ei kirjan loppuun mennessä tunnu löytävän sitä perusteluaan, jota kirjan alkupuolella useassakin luvussa pohjustetaan. Aivan kirjansa lopussa Arendt nimittäin palaa ajatteluun ja nostaa ajattelijoiden harvalukuisen joukon lopulta ihmiskunnan tulevaisuuden toivoksi muuten synkältä vaikuttavassa työyhteiskunnan viimeisessä vaiheessa, ”toimipaikkojen yhteiskunnassa”, joka ”vaatii jäseniltään ainoastaan automaattista toimintaa”.¹⁷ Ajattelu ei lopulta osoittautukaan toiminnan viholliseksi, vaikka aiemmin kirjaa lukiessa saattoi niin erehtyä luulemaan.

Viitteet

1. S. 180.
2. S. 179.
3. S. 15.
4. S. 210-211.
5. S. 25.
6. Arendtin käsitystä identiteetistä on kritisoinut Mika Ojakangas teoksessaan *Kenen tahansa politiikka*, Tutkijaliitto, Helsinki 2002.
7. S. 178-182.
8. S. 178.
9. S. 89.
10. S. 78.
11. S. 79.
12. S. 86-87.
13. S. 90.
14. S. 134.
15. S. 121.
16. S. 324-325.
17. S. 324.

K O L U M N

ARNE NEVANLINNA

TUKKISAARI II

Vanha mies päättää toistaa yli kuudenkymmenen vuoden takaisen matkansa, vielä kerran, ei nostalgisesti, mutta uteli-aasti. Miten maisemat ovat muuttuneet? Onko talvisodan aikainen talo paikallaan ja keitä siellä nyt asuu? Onko Djursholmin maineella edelleen konkreettista katetta vai onko ruotsalaisten sinnikäs pyrkimys kohti tasa-arvoa onnistunut muuntamaan entisen yläluokan esikaupungin medel-svenssonin ulottuvilla olevaksi lähiöksi? Onko idyllin ja katas-trofin ristiriita vieläkin olemassa?

Djursholmstågetin lähtöpaikka on siirretty keskustan Humlegårdin puiston laidalta Itäiselle asemalle. On pakko käyttää metroa. Juna löytyy parin (suomen-ruotsiksi tehdyn) kyselyn, ynseähköjen vastausten ja jyrkähköjen portaikkojen takaa. Se on yhtä ruskea kuin ennen ja auttamattoman vanhanaikainen. Vasemmanpuoleinen lii-kenne vahvistaa vaikutelmaa. Jäikö projekti kesken, se jossa nuori Olof Palme ansaitsi poliittiset kannuksensa ohjaamalla ruotsalaiset kulkemaan pitkin oikeaa laitaa ja ajattelemaan vasemmistolaisesti? Säilytettiinkö vanha tilanne konservatiivisen herrasväen painostuksesta vai oliko syynä rahapula?

Onneksi asemien nimet ovat ennallaan. Osoitteen hän muistaa vanhastaan. Kävelyreitti on tuttu, mutta vain periaatteessa. Yksityistaloja, eteen vedettyjä verhoja, aitojen suo-jaamia pihvoja, pelkin numeroin merkittyjä portteja, varkaita pelkääviä omistajia. Silloin tällöin ohii liukuu auto, ei enää Buick tai Ford Lincoln, vaan Mercedes tai BMW. Mutta missä ovat ihmiset, iloisesti hälisevät koululaiset, juoruilevat rouvat puuhkineen, hilkkapäiset apulaiset ostoskasseineen, junalle kiiruhtavat herrat salkkuineen?

Asukkaiden omat reviiirit kertovat huolenpidosta ja vau-raudesta, mutta yhteisillä alueilla näkyy merkkejä välinpi-tämättömyydestä: mainoslehtiä ja muuta roskaa, hoitamat-tomia tienvarsia, rakentamattomia tontteja ja savisia oiko-

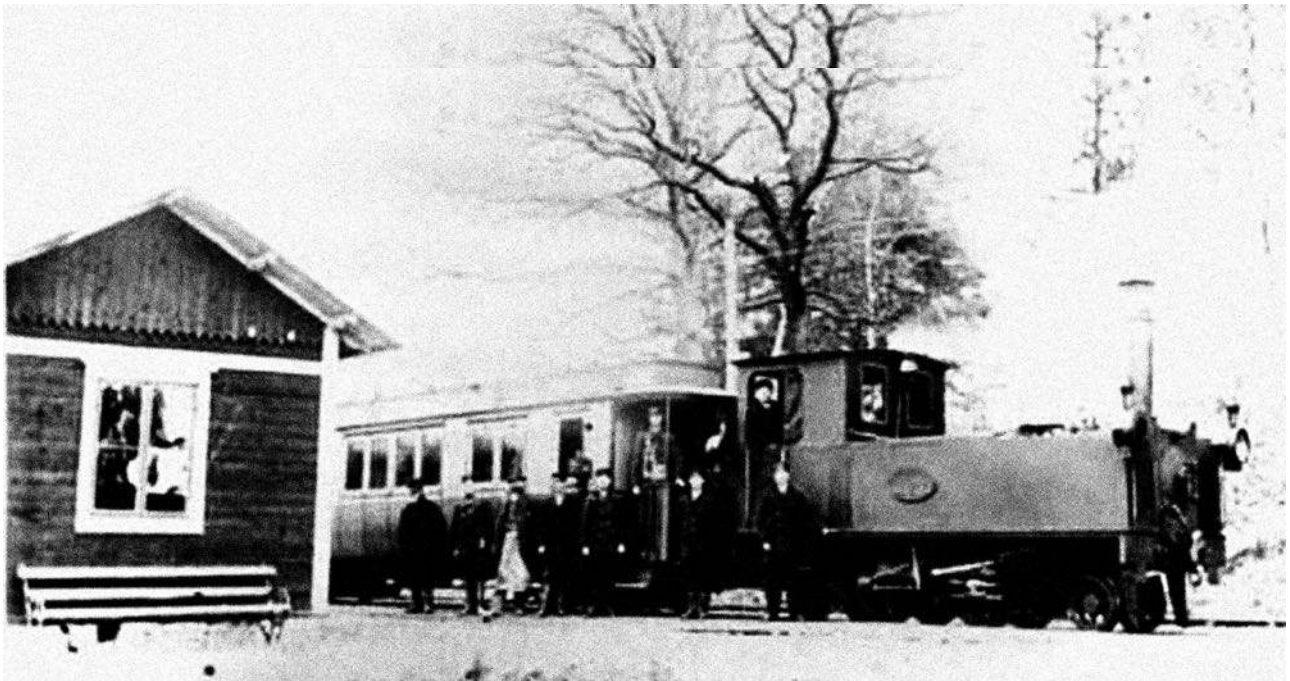
polkuja. Eivätkö puheet ruotsalaisen kansankodin tasa-ar-vosta ja kontrollista pidäkään paikkaansa?

Lapsuusajan tasamaa on muuttunut kumpuilevaksi. Mäennyppylät ovat jyrkentyneet. Matka on pidentynyt. Ei-vätkö puheet iän pienentävästä vaikutuksesta lapsuusajan mittasuhteisiin pidäkään paikkaansa?

Kenkä alkaa hiertää, hengitys tihtyvä ja usko horjua. Lopulta oikea osoite löytyy. Mutta missä on talo? Missä ovat jyrkkäkattoinen vinttikerros, punainen tiilikate, pieni-ruutuiset ikkunat ja vihreät luukut, valkea rappaus ja tumma puu, luonnonkivistä muurattuun sokkeliin piilotettu auto-tallin ovi, viime vuosisadan vaihteen turvallinen arkkiteh-tuuri? Paikan on vallannut 1960-luvun tunteeton lättähattu, jonka arkkitehtuuri syntyi kuolleena eikä kukaan jäänyt kai-paamaan.

Reaktio täyttää kaikki turhautumisen tunnusmerkit. Hän istahtaa naapuritalon kiviaidalle ja on juuri riisumaisillaan toisen kenkensä, kun portista ilmestyy ensin koira, sitten hihna ja lopulta muodikkaaseen lenkkiasuun sonnustautunut daami. Voinko auttaa herraa, tämä kysyy varautuneesti. Minä tässä vain, mies aloittaa, keskeyttää ja jatkaa kysymällä pää-seekö kaupunkiin bussilla, kun junalle on niin hel – anteeksi – pitkä matka. Kyllä pääsee, mutta se kulkee vain kerran tunnissa ja on juuri mennyt, vastaa nainen. Oliko äänensä-vyssä hitunen voitonriemua ja en finne igen-tyyppistä hal-veksuntaa vai kuuliko hän väärin?

Kotimaassa joku kertoo, että rataa on siirretty kilometrin verran pois päin hänen talvisodan aikaisesta sijaiskodistaan. Ehkä talon purkaminen, kävelymatkan pidentyminen ja pääteaseman siirto pois keskustasta ovat osa sosiaalidem-okraattien pirullista suunnitelmaa, jonka tarkoituksena on muistuttaa Djursholmin herrasväkeä siitä, kenellä on valta maassa.



Lopuksi jaan ihmiskunnan rohkeasti kahteen osaan. Toiset hakevat vieraista maista samanlaisuuksia. He huudahtelevat yllättyneinä että katso, tuo mies on ilmetty Aapo-setä nuorena, tuon naisen nokka tuo mieleen meidän talonmiehen akan, nuo lapset mekastavat ihan kuin Irkun ja Valtterin huonosti kasvatetut kakarat sukujuhlilla viime kesänä, kaukaa katsottuna tuo talo muistuttaa kirkonkylän uutta supermarkettia, tai että ilman turhia mausteita tämä makkara vetäisi vertoja vaikka hookoon siniselle. Heitä Suomessa on paljon.

Toiset etsivät erilaisuuksia. He ihmettelevät uteliaasti mistä kulttuurista mahtaa olla peräisin tuon miehen eksoottinen profiili, miksi nuorten naisten käytös ja pukeutuminen poikkeavat siitä mihin me olemme tottuneet, ovatko kadulla kerjäävät lapset todella niin köyhiä kuin miltä he näyttävät, mitä varten kaupungissa on niin paljon pilvenpiirtäjiä vaikka sähköt ovat vähän väliä poikki eivätkä hissit toimi, tai mistä johtuu että tarjoilijaa joutuu odottamaan vain viisitoista sekuntia eikä viisitoista minuuttia niin kuin meillä. Heitä Suomessa on vähän.

Samanlaisuuksien etsijä – ja löytäjä, sillä tuttuutta on kyllä tarjolla kaukaisimmissakin maailmankolkissa – saattaa ajanpitkään ryhtyä kuvittelemaan, että pohjimmiltaan ihmiset todella ovat ja ovat aina olleet samanlaisia kuin meidän kylässä. Biologisesti tämä on tietysti totta; kaikilla on raajoja, pää ja useimmilla myös aivot. Asenne voi johtaa itsetarkoitukselliseen konservatiivisuuteen, fatalismiin ja (väärään) turvallisuustunteeseen. Ja katastrofeihin, sitten kun erillaisuus ja sen seuraukset eivät enää ole vain turistimatkojen eksootikkaa, vaan osuvat omaan nilkkaan. Uskallan arvella, että maaseudulla ja EU-vastustajien joukossa (ja Yhdysvalloissa) heitä on enemmän kuin kaupungeissa ja EU-kannattajien joukossa (ja Euroopassa).

Erilaisuuksien etsijä – ja löytäjä, sillä vierautta on

kyllä tarjolla ihan lähelläkin – huomaa tuota pikaa, että ihmisten arvoja ja aikaansaannoksia muokkaavat voimat ovat enemmän kulttuurisia kuin geneettisiä. Asenne voi johtaa edistyksellisuuteen, kehitysoptimismiin ja joustavuuteen. Uskallan arvella, että kaupungeissa ja EU-kannattajien joukossa (ja Euroopassa) heitä on enemmän kuin maaseudulla ja EU-vastustajien joukossa (ja Amerikassa).

Mitä mieltä olen itse? Siihen perustuen mitä yllä olen kirjoittanut, oletan lukijan arvelevan, että totta kai mies pitää itseään erilaisuuksien etsijänä. Mutta ei asia niin yksinkertainen ole. Parhaimmillaan samanlaisuuksien etsijä voi edustaa juurevaa realismia, jatkuvuutta ja perinteiden kunnioittamista. Pahimmillaan erillaisuuksien etsijä voi edustaa haihattelevaa idealismia, muutoksenhalua ja muodikkautta. Niin että olkaa varuillanne ja välttäkää yleistyksiä. Jokainen ihminen, jokainen inhimillinen tapahtuma ja aikaansaannos, on tilannekohtaisen harkinnan arvoinen.



Psykoanalyysin ja filosofian välisestä suhteesta

Tietoteoreettinen katsaus

Kun psykoanalyysi syntyi runsaat sata vuotta sitten, se tarjosi ihmismielen toiminnasta uuden kuvan: psyyke on dynaaminen järjestelmä, eivätkä kaikki psyykkiset prosessit ole tietoisia. Psykoanalyysiin sisältyi alusta alkaen filosofisia painotuksia, mutta psykoanalyysin ja filosofian suhde on ollut ongelmallinen. Tarkastelen klassista psykoanalyysia ja filosofiaa toinen toisensa näkökulmasta, muutamien keskeisten kirjoittajien kautta, ja tutkin, miten psykoanalyysi suhtautuu terveen järjen realismiin, hyve-epistemologiaan, fallibilismiin ja skeptisismiin.

PSYKOANALYYSI TIETO-OPILLISESTI TARKASTELTUNA

Kun psykoanalyysista on ryhdytty keskustelemaan, ei ole aina tehty selväksi, mitä psykoanalyysilla kulloinkin varsinaisesti tarkoitetaan.¹ Psykoanalyysi-käsitteelle voidaan osoittaa esimerkiksi seuraavat merkitykset: (1) tutkimusmenetelmänä psykoanalyysi selvittää sellaisia – tiedostumattomia – psyykkisiä prosesseja, joita ei muutoin voida tavoittaa; (2) psykoanalyysi on neuroottisten häiriöiden hoitomenetelmä, joka perustuu näihin tutkimuksiin; (3) lopuksi psykoanalyysi on joukko tällä tavoin saavutettuja psykologisia näkemyksiä, jotka vähitellen muodostavat uuden tieteenalan.²

Filosofian kannalta kiinnostavin on määritelmän kolmas kohta. Tarkastelen psykoanalyysia monisäikeisenä järjestelmänä, johon sisältyy sekä käytännöllinen että teoreettinen (metapsykologinen) osa, ja koko järjestelmän toiminta synnyttää totuutta:

”Joka perää Freudin ajattelun ’totuutta’, hänen on etsittävä sellaisen järjestelmän totuutta, joka sisältää sekä teoreettis-spekulatiivisia (metapsykologisia) että praktis-käytännöllisiä tekijöitä keskenään verkostuneena.”³

Niinpä psykoanalyysia ei voida määritellä yksiselitteisesti luonnontieteeksi tai yksiselitteisesti hermeneutiikaksi, vaan Peter Illesin lailla voidaan ajatella, että psykoanalyysi edustaa eri-

koistapausta taiteellisesta teoriasta ja psykoanalyysin harjoittaminen on tiettyssä mielessä myös performanssitaideita.⁴

Psykoanalyysin perustaja Sigmund Freud (1856–1939) ei esittänyt psykoanalyysin epistemologisia sitoumuksia järjestelmällisesti. Freudin kirjoitusten pohjalta voidaan kuitenkin seurata hänen näkemystensä kehitystä, joka huipentuu artikkelisiin ”Konstruktiot analyysissa”.⁵ Muut kirjoittajat, ennen kaikkea Peter Illes, ovat pyrkinet tutkimaan hänen järjestelmänsä, ja muutamat myöhemmät analyytikot ovat käsitelleet psykoanalyysin tieto-oppia ja tieteenfilosofiaa, esimerkiksi Carl Lesche, Alfred Lorenzer, Pentti Ikonen ja Eero Rechartt sekä Veikko Tähkä.⁶ Lisäksi monet filosofit ovat siivonneet psykoanalyysia tieto-opin näkökulmasta.⁷

Klassisen psykoanalyysin tieto-opillisista lähtökohdista saamme parhaan kuvan tarkastelemalla Sigmund Freudin kirjoituksia, varsinkin myöhäistuotantoa. Omalle näkökulmalleni tärkeitä taustavaikuttajia ovat Charles S. Peirce, Ludwig Wittgenstein ja Peter Illes.

Totuusteoriat psykoanalyysissa

Kuten Peter Illes huomauttaa, Freudin kirjoituksissa on merkkejä kaikista kolmesta tunnetuimmasta totuusteoriasta eli yhteensopivuus- ja vastaavuusteoriasta sekä pragmatistisesta teoriasta. Moninaisuus johtuu siitä, että psykoanalyysi ei ole vain teoreettinen rakennelma vaan myös hoitomenetelmä, jota sovelletaan ainutkertaisiin tilanteisiin.⁸

Esitellessään teoriaansa Freud pyrki aina liittämään sen aikaisempaan tutkimukseen ja perinteeseen. Tällöin uusi oppi otettaisiin helpommin vastaan ja se voitaisiin tulkita aikaisempien, vakiintuneiden käsitysten laajenukseksi ja täydennykseksi.⁹ Näin Freud vetosi *koherenssi- eli yhteensopivuusteoriaan* esitellessään teoriaansa tiedeyhteisölle. Hän pyrki osoittamaan, että ulkoisesta erilaisuudestaan huolimatta psykoanalyysi on loogisesti sidoksissa vallitseviin tieteellisiin käsityksiin ja kehittää niitä eteenpäin ja psykoanalyttiset käsitykset voidaan siksi luontevasti omaksua. Seuraava Kant-viittaus jatkokoon esimerkin:

”Psykoanalyysin oletus tiedostumattomasta sielullisesta toiminnasta näyttää – – toisaalta jatkavan korjausta, jonka Immanuel

»Analyttikko ja potilas tavoittelevat yhteisymmärrystä, ja vuorovaikutuksen on oltava kaksisuuntaista. Mikäli hoidossa sitoudutaan ainoastaan yhteisymmärrykseen, on vaarana suostuttelu ja käännytys, jotka jäytävät analyysikeskustelun rationaalisuutta.»

Kant kohdisti käsityksemme ulkoisesta havainnosta. Kuten Kant varoitti ylenkatsomasta havaintomme subjektiivisia edellytyksiä – –, niin psykoanalyysi varoittaa asettamasta tietoisuushavaintoa tiedostumattoman psyykkisen prosessin sijaan, joka on tuon havainnon kohteena. Kuten ei fyysisen niin ei myöskään psyykkisen tarvitse todellisuudessa olla sellainen kuin se meistä näyttää olevan.”¹⁰ (Sisäisen ja ulkoisen havainnon asemaa psykoanalyysissä käsitellään lähemmin jäljempänä.)

Lisäksi Freud pyrki liittämään tieteellisen ajattelun arkiajateluun ja piti tieteenharjoittamista jalostettuna arkiajateluna:

”Perimmältään tieteellinen ajattelutapa on aivan samanluonteista kuin se normaaliajattelu, jonka varassa me kaikki, niin uskovat kuin ei-uskovatkin, koetamme selviytyä jokapäiväisen elämämme pulmista. Eroavuuksia on vain muutamia kohdin, tieteellinen ajattelu kun [1] on kiinnostunut sellaisistakin seikoista, jotka eivät välittömästi tuota kouraantuntuva hyötyä, [2] pyrkii tarkoin poistamaan yksilöllisten tekijäin ja [3] tunneseikkojen vaikutuksen tuloksiinsa, [4] varmistaa huolellisemmin havaintojensa luotettavuuden, ennen kuin rakentaa päätelmänsä niiden varaan, [5] hankkii uusia havaintoja, joihin arkielämän välinein ei päästä, ja [6] eristää tuloksiin vaikuttavat tekijät muuntelemalla kokeita järjestelmällisesti.”¹¹

Freudin kanta ei tässä poikkeaa esimerkiksi Charles S. Peircen esittämästä:

”Kaikki soveltavat tieteen menetelmää monenlaisiin tarkoituksiin ja lakkaavat soveltamasta vain kun eivät tiedä, miten sitä pitäisi käyttää.”¹²

Tätä kantaa, jonka mukaan tieteellinen ajattelu on jalostettua arkiajatelua, kuuluu osana *terveen järjen realismiin*.¹³

Yhteensopivuusteorialla on oma osansa psykoanalyttisessa hoitotilanteessa. Analyttikko ja potilas tavoittelevat yhteisymmärrystä, ja vuorovaikutuksen on oltava kaksisuuntaista.¹⁴ Mikäli hoidossa sitoudutaan ainoastaan yhteisymmärrykseen, on vaarana suostuttelu ja käännytys, jotka jäytävät analyysikeskustelun rationaalisuutta. Yhteisymmärrystä täytyy aina tavoitella järkipärisyyden puitteissa, ja tavoittelun on nojattava perusteiden esittämiseen ja viestinnän kaksisuuntaisuuteen.¹⁵ Analyttikko lausuu tietyn käsityksen (tulkinnan) ja mainitsee perusteita sen hyväksymiseksi mutta ei tuputa käsitystä. Siitä, miten potilas käsitykseen suhtautuu, analyttikko tekee omat

johtopäätöksensä ja tarvittaessa korjaa käsitystään. Käsitys on siis aluksi hypoteesi, ja kun potilas ja analyttikko voivat päästä siitä yhteisymmärrykseen, on hypoteesi osoittautunut todeksi tai riittävästi totuudenkaltaiseksi. Potilaan on ilmaistava myömielisyystensä paitsi sanoin myös teoin.¹⁶ Yhteisymmärrystä on kuitenkin pidettävä totuuden tunnusmerkkinä ja seurauksena, ei määritelmänä.

Myös *korrespondenssi- eli vastaavuusteorialla* on keskeinen osa psykoanalyysissa. Freud korosti usein, että *havainnot* ratkaisevat harkittaessa psykoanalyttisten käsitysten osuvuutta: ” – maailmaa voidaan oppia tuntemaan vain älyperäisesti, käsittelemällä huolellisesti tarkistettuja havaintoja.”¹⁷ Havainto tarjoaa takeet siitä, että käsitys on tosi, että jotain voidaan löytää *uudelleen*.¹⁸ Koska psykoanalyysissä käsitellään tutkimusaineistoa ja pyritään vaikuttamaan siihen ja aikaansaamaan muutoksia (vähentämään torjuntaa), tämä nivoo vastaavuusteorian yhteen *pragmatistisen totuusteorian* kanssa. Psykoanalyttisia käsityksiä voidaan perustella sillä, että toimittaessa niiden mukaisesti saadaan aikaan tiettyjä *toivottuja käytännön vaikutuksia*. Psykoanalyttikko ei kuitenkaan voi havainnoida potilasta niin kuin laboratoriotieteilijä, joka havainnoi tutkimuskohdetta ja koettaa selvittää, miten se käyttäytyisi, jos ihmisiä ei olisi olemassa, koska analyysi perustuu nimenomaan inhimilliseen vuorovaikutukseen. Psykoanalyysiin – kuten muuhunkin inhimilliseen toimintaan – sisältyy siksi riskinoton ja uskalluksen osatekijä.

Tiedostumattomien prosessien olettamista Freud perustelee seuraavasti:

”Jos sitten vielä osoittautuu, että voimme toimia menestyksellä, kun oletamme tiedostumattomien psyykkisten prosessien olemassaolon, ja voimme vaikuttaa tarkoituksenmukaisesti niiden avulla tietoisiin prosesseihin, niin olemme saaneet tämän menestyksen kautta selvän osoituksen oletetusta olemassaolosta.”¹⁹

Freudille käytännön menestykset tarjosivat riittävän osoituksen oikeassa olemisesta, ja tässä suhteessa hänen asenteensa on pohjimmiltaan pragmatistinen, vaikka hän esittääkin olemassaolon oletuksia.²⁰ Me saatamme suhtautua asiaan varauksellisemmin ja muistuttaa, että voimme saada aikaan haluamamme lopputuloksen myös toimiessamme virheellisten käsitysten varassa (ns. Gettierin paradokseissa hyvä onni peruuttaa huonon onnen).²¹ Ratkaisevaa on kuitenkin se, että tuo virheellisyys voi paljastua ajan ja kokemuksen myötä, varsinkin kun pyrimme kuvaamaan vaikutusmekanismeja. Niinpä atomistinen tiedonkäsitys on korvattava prosessuaalisella. On omaksuttava *fallibilistinen* asenne: tutkijan on oltava aina valmis tarkistamaan käsityksiään, ”meidän on oltava aina valmiita oppimaan jotakin *täysin* uutta”, sillä ”jokaisessa vakavammassa ongelmassa epävarmuus ulottuu juuriin saakka”.²²

Freud oli perillä fallibilismin hengestä, sillä hän huomauttaa: ” – pidätämme itsellemme oikeuden muokata päätelmiämme, kun käsityksemme muuttuvat.”²³ Kokemus on Freudille ja useille myöhemmille analyttikoille tärkein peruste, ja spekulatiivinen metapsykologia on tarvittaessa voitava hylätä kokemuksen hyväksi; se on ”vain apurakennelma, joka on hylättävä, kun se osoittautuu hyödyttömäksi, ja sen korvaaminen toisella ei paljonkaan muuta kuvaus- ja järjestystyömme tuloksia”.²⁴ – Charles S. Peirce kuvasi tieteen prosessia ja käsitysten päättymätöntä muodostamista vuonna 1878 seuraavasti:

”Olemme nähneet, että käsityksellä (*belief*) on täsmälleen kolme ominaisuutta: yksi, me olemme siitä tietoisia; kaksi, se tynnyttää ärtymystä, jonka epäily herätti; ja kolme, se synnyttää luonteesemme toimintasäännön eli lyhyesti sanottuna *tottumuksen* (*habit*). Koska se tynnyttää ärtymyksen, jonka epäily herätti ja joka oli ajattelun syy, ajattelu raukenee ja vaipuu lepoon sillä hetkellä kun käsitys on saavutettu. Mutta koska käsitys on toimintaohje, sen soveltaminen johtaa uuteen epäilyyn ja uuteen ajatteluun, ja niinpä käsitys merkitsee paitsi pysähdyskohtaa samalla myös uuden ajattelun alkupistettä.”²⁵

Tämä voidaan yhdistää Freudin kuvaukseen psykoanalyysin päättymättömyydestä, kuten seuraavassa jaksossa ilmenee.

Freudin myöhäisistä käsityksistä

Freudin tärkeimmät ja syvällisimmät tieto-opilliset pohdinnat löytyvät kahdesta myöhäisestä artikkelista vuodelta 1937: ”Konstruktiot analyysissä” ja ”Analyysin päättymisen ja päättymättömyys”.²⁶ Artikkeleissa korostuu totuuden *intersubjektiiivisuusteorian* merkitys tavalla, joka tekee psykoanalyysistä olemaisen tieto-opillisen järjestelmän.

Edellisessä artikkelissa Freud tarkastelee konstruktioiden ja rekonstruktioiden (rakennelmien eli sommitelmien sekä ennallistuksien) asemaa psykoanalyttisessa hoidossa. Hän toteaa, että analyytikon on ”arvattava tai oikeammin sanottuna *konstruoitava* unohdettu asia niistä merkeistä, joita se on jättänyt jälkeensä”.²⁷ Psykoanalyysia voidaan verrata arkeologin työhön, jossa yhtä lailla rekonstruoidaan esimerkiksi rakennus raunioiden avulla, mutta analyysissä konstruktiot ovat ”vain esityötä”. Kuten Peter Illes huomauttaa, konstruktion ja rekonstruktion välille olisi tehtävä selvempi ero kuin Freud muotoilee.²⁸ Rekonstruktiot osittain on arkeologin työtä, kuten Freud kuvaa, mutta analyytikon työ on monessa suhteessa paremminkin konstruktiota ja niin muodoin lähempänä arkkitehdin kuin arkeologin työtä, kuten Illes osoittaa. Kun analyytikko esittää konstruktiota, niissä ei olekaan ratkaisevaa tuntemattoman menneisyyden luotettava ennallistaminen vaan uuden, toimivan rakennelman luominen.²⁹ Psykoanalyttinen konstruktiot on osittain arvailua, ja konstruktiota rakennetaan vähitellen terapian edetessä. Konstruktion toimivuus on sen tärkein totuuskerroin, ja konstruktiot ”on myös purettava, ellei niille saada tukea”.³⁰ Tässä kohden psykoanalyysi etäännyttää korrespondenssteoriasta ja tukeutuu koherenssiin, mutta tämänkin on viime kädessä puolustettava itseään pragmaattisesti. Joka tapauksessa potilaan ja analyytikon yhteisymmärrys on välttämätön tekijä hoidon onnistumisessa. Potilaalle esitellään tarina, jonka totuudenmukaisuutta ei voida täysin varmistaa, koska sisältö on subjektiivinen ja affektiivinen ja eri osapuolet ovat voineet aikoinaan tulkita jonkin tilanteen eri tavoin.³¹ Freud ei kuitenkaan halua luopua vastaavuusteoriasta tyystin, vaan hän tähdentää, että konstruktiot ”tuotakaisiin kappaleen kadotettua elämänsä historiaa” eli että konstruktiot sisältävät ”totuuden hitusia”.³² Terapian kannalta lopputulos on myönteinen:

”Usein käy niin ettei potilasta saada muistamaan torjuttua. Sen sijaan asianmukaisesti suoritettu analyysi saa hänet vakuuttamaan konstruktion oikeellisuudesta, mikä terapeuttisesti vaikuttaa samoin kuin uudelleen löydetty muistikuva. Millaisissa oloissa

näin tapahtuu ja kuinka käy mahdolliseksi, että näköjään epätodellinen korvike kuitenkin aikaansaa täyden vaikutuksen, siinä on aihetta myöhemmälle tutkimukselle.”³³

Psykoanalyysissä on käytännössä oletettu, että analyytikon konstruktiot yrittävät kuvata todellisia historiallisia tapahtumia, joiden todentaminen on vaikeaa vain käytännön syiden takia. Tällaisen ennako-oletuksen mukaan psykoanalyttiset konstruktiot ovat objektiivisia. Objektiivisuuden esteenä on kuitenkin se, että psykoanalyttisiä tulkintoja ei voida todentaa menetelmällä, joka olisi riippumaton psykoanalyttisestä teoriasta, sekä se, että jokaiseen psykoanalyttiseen tulkintaan sisältyy väistämättä subjektiivisia aineksia. Tämä liittyy psykoanalyttiset tulkinnat konstruktivistisen ja hermeneuttisen tulkintakäsityksen piiriin.³⁴ Konstruktioiden tärkeimpänä ominaisuutena ei siksi ole pidettävä sitä, että ne paljastaisivat historiallisia tapahtumia luotettavasti ja näin parantaisivat potilaan (kuten maallikot usein ajattelevat psykoanalyysin tekevän), vaan sitä, että ne antavat tilanteille merkityksiä ja tarjoavat potilaan mielijohteille ”lähtökohdan, josta voi löytyä tie eteenpäin”, ja pitävät analyysityöskentelyn liikkeessä.³⁵

Konstruktioiden yhteydessä käy myös ilmeiseksi, miksi psykoanalyysia voitaisiin nimittää performanssitaiteeksi, kuten Peter Illes tekee.³⁶ Freud lähestyy myöhäiskirjoituksessaan konstruktionistista tulkintakäsitystä, jota voitaisiin Illesin tavoin luonnehtia myös ”runollis-taiteelliseksi”. Taiteellisessa tulkintakäsityksessä korostuu tulkitsijan subjektiivisuus ja persoonallisuus: ”joku toinen analyytikko samassa tilanteessa käyttäisi toisenlaista, hänelle luonteenomaista konstruktiota”.³⁷ Analyytikko joutuu luottamaan myös tiedostumattomiin vastaisiin, joita vastatransferenssi synnyttää.³⁸ Konstruktion onnistuneisuus riippuu paitsi sisällöstä myös sanamuodosta ja oikeasta esitysajankohdasta.³⁹ Näiden ulkoisten seikkojen kohdalla korostuu analyytikon maku ja muotoilutaito, ja onnistuneet konstruktiot pitävät analyysin liikkeessä: konstruktiot merkitsevät paitsi pysähdyskohtaa myös uuden käsittelyvaiheen alkupistettä.⁴⁰

Terapiassa sekä potilas että analyytikko ovat performanssitaiteilijoita, mutta heidän lähtökohdansa ovat erilaiset. Terapiatilanne ja transferenssisuhde toimii näyttämönä, jolla potilas esittää oireitaan. Analyytikko johdattaa potilasta sellaiseen tietoisuuteen, että tämä pystyy lopulta luomaan itse oman ”teoksensa” ilman ohjaajan apua, vapaana dissosiaation rajoituksista.⁴¹ – Jos Illes puhuu psykoanalyttisen terapian yhteydessä performanssitaiteesta, niin Arnold Goldberg ja Stephen H. Knoblauch korostavat terapiakeskustelun musiikillisia piirteitä: Goldberg ja Knoblauch vertaavat psykoanalyysia vastaavuuksiin improvisointiin, Knoblauch jazz-improvisointiin; he kiinnittävät huomiota siihen, että epämusikaalisuudesta kuuluisa Freud kehitti terapiamenetelmän, jossa sonorisen vuorovaikutuksen pienimmillään vivahteilla on tärkeä merkitys.⁴² Eero Rechartt puolestaan muistuttaa, että psykoanalyttisen teorian formalisointi on vielä alkuvaiheissaan ja siksi ”on myös tajuttava sen sisältämä musiikki”.⁴³

Jälkimmäinen artikkeli ”Analyysin päättymisen ja päättymättömyys” kuvaa psykoanalyysin tiedollista avoimuutta: analyysi on päättymätöntä toimintaa, eikä yksityiselle analyysille voida osoittaa selkeää päätepistettä. Tämä käsitys tähdentää tiedon prosessuaalisuutta (vastakohtana atomismi). Tässäkin korostuu intersubjektiiivinen totuusteoria: Freud vertaa analyysisuhtetta opettaja–oppilas-suhteeseen, jossa analyytikko

toimii totuutta rakastavana pedagogina.⁴⁴ Analyytikko ei tarjoa ”oikeaa käsitystä” suoraan potilaalle vaan Sokrateen lailla ohjaa potilasta löytämään sen itse; psykoanalyysissa paitsi tavoitellaan totuutta myös osoitetaan, *miten* sitä tavoitellaan.⁴⁵ Kuvaus psykoanalyysin päättymättömyydestä puolestaan vastaa realismin käsitystä tieteen luonteesta: tieteen käsitykset lähestyvät tuntematonta totuutta asyymptootin lailla mutta eivät saavuta sitä koskaan, ja siksi tieteellinen tutkimus on päättymätöntä; samanlainen päättymättömyys (jota ei saa sekoittaa päättämättömyyteen) luonnehtii psykoanalyysiäkin.⁴⁶ Koska analyysin eteneminen on jatkuvaa (käsitteen ajallisessa ja matemaattisessa mielessä), on lopetushetken määrittäminen aina jossain määrin sopimuksenvaraista, niin kuin sorites-paradokseiksi kutsutuissa tapauksissa.

Kuten Peter Illes huomauttaa, Freudin tuotanto osoittautuu totuusteoriain osalta monipuoliseksi eikä voida sanoa, että klassinen psykoanalyysi sitoutuisi yhteen totuusteoriaan.⁴⁷ Freud ei luovu vastaavuusteoriasta tyystin, ja yhtäpitävyysteoriolla on osansa sekä puolustettaessa analyysia tiedeyhteisössä että tavoiteltaessa totuutta potilaan kanssa. Molemmat totuusteoriat nojaavat pragmaattiseen totuusteoriaan, sillä käytäntö on Freudille tärkein puolustus ja oikeutus. Monipuolisuus johtuu psykoanalyysin itsensä luonteesta: analyysi on käytännön toimintaa ja tältä osin lähellä luonnontiedettä, mutta se ei ole yksinomaan luonnontiedettä vaan itsetajuisen persoonan tutkimista ja korjaamista; psykoanalyysi ei rajoitu tiedollisuuteen (kognitiivisuuteen), vaan transferenssi- ja vastatransferenssisuhteet ovat affektiivisten tekijäin (halun, rakkauden, vastavuoroisuuden) määrittämiä. Myöhäiskirjoituksissaan Freud muuttuu pessimistisemmäksi ja etäännyttäväksi korrespondenssiteorian mukaisista käsityksistä, mutta pragmaattinen katsanto säilyy tärkeänä.

Teorian monipuolisuutta ei pidä käsittää puutteeksi, vaan Freudin järjestelmä havainnollistaa ideaa, jota Charles S. Peirce kuvasi näin:

”Päätelyn ei pitäisi muistuttaa ketjua, joka on vain niin vahva kuin heikoin lenkki, vaan vaijeria, jonka säikeet voivat olla ohuitakin, kunhan niitä on riittävän paljon ja ne ovat keskenään punoksissa”.⁴⁸

Psykoanalyysia on siis arvioitava *totuutta synnyttävänä järjestelmänä*, jonka prosesseissa totuusteoriat asettuvat paikoilleen ja muodostavat verkoston.⁴⁹

Havainto

Psykoanalyttisen teorian mukaan ihminen saa tietoa *havainnon* kautta. Freudin fylogeneettisen, neurologis-psykologisen teorian mukaan psyykemme kuuluu *havainto-tietoisuus-järjestelmään*.⁵⁰ Tiedostumattomat prosessit lähettävät nopeita, epäjatkuvia varaumahermotuksia havainto-tietoisuusjärjestelmän läpi ja vastaanottavat havaintoja aistinelimistä. Tämä teoria tuntuu kuitenkin jättävän huomiotta sen, että jo havaintoihin sisältyy päättelyä, psyykkistä työtä.⁵¹ Freudin teoria tuntuisi kuitenkin selittävän sitä, kuinka *huomio* kohdistuu aistimuksiin valikoiden ja tekee joistakin aistimuksista *havaintoja*. Havainnosta tulee tietoa kriittisen tutkistelun jälkeen.⁵²

Veikko Tähkä huomauttaa: ”Analyytikon mieli on hänen

ainoa tiedonlähteensä.”⁵³ Analyytikon kuten muidenkin ihmisten havainnot ovat aina *sisäisiä* ilmiöitä, silloinkin kun hän havainnoi ulkomaailman olioita, esimerkiksi potilasta. Kaikki yksittäiset havainnot ovat väistämättä subjektiivisia ja sisäisiä, vaikka ne viime kädessä *yleisesti* ovatkin intersubjektiivisten seikkojen (”teorian”) määrittämiä, emmekä pääse välittömään kosketukseen tuntemattoman ulkoisen todellisuuden kanssa.⁵⁴ Jotta havainnoista voisi tulla tietoa, niiden täytyy ”rekisteröityä ja tulla arvioituksi lukemina ja tapahtumina [jonkun] havainnoitsijan mielessä”.⁵⁵ Tietoa voidaankin pitää kolmipaikkaisena relaationa: joku tietää jotain jostakin.

Kokemusmaailmamme on siis yksityinen ja sisäinen. Voidaanko tätä käsitystä yhdistää Charles S. Peircen käsitykseen, jonka mukaan sisäisetkin seikat saadaan tiedoksi havainnoimalla *ulkoisia*?⁵⁶ On huomattava, että Tähkän ”sisäinen” ja Peircen ”ulkoiset” eivät kuulu samaan käsittejärjestelmään eikä niitä siksi voida pitää toistensa vastakohtina.⁵⁷ Tähkällä ”sisäinen” tarkoittaa sitä, että havainnonsisällykset ovat jo kulkeneet mentaalisen kojeiston lävitse, ennen kuin ne saapuvat tietoisuuden huomion ulottuville. Peircellä ”ulkoiset” tarkoittaa sitä, että havainnonsisällykset saapuvat tietoisuuden huomion ulottuville tämän ulkopuolelta, eivät intuitiivisesti tietoisuuden ”sisältä”, eikä meillä siis ole suoraa pääsyä näiden havainnonsisällysten lähteisiin.⁵⁸ Peircekin tähdentää, että havaintoihin sisältyy jo päätelyn osuus.⁵⁹

Sekä Freudin⁶⁰ että Peircen mukaan *havaitsemme* yhtä lailla sekä ulkoiset että sisäiset seikat ja nämä seikat ovat havainnoivan psyykkisyyden ulkopuolella. Tähkä puolestaan korostaa sitä, että havaintoaine saapuu havainnoivan egon luo mieleemme sisäisten prosessien muokkaamana, valmistamana ja valikoimana. Tähkä edustaa yleisesti kannatettua näkemystä, jonka mukaan emme pääse välittömästi kosketuksiin jäsentymättömän, ”objektiivisen” todellisuuden kanssa vaan havaintoihin sisältyy tulkintaa.

Havaintojen teoriasidonnaisuuden ongelma on askarruttanut filosofeja jo antiikista ja uudella ajalla ainakin Immanuel Kantista alkaen.⁶¹ Meillä ei voi olla puhtaita havaintoja, sillä emme voi olla ”käsityksettömässä tilassa”⁶² vaan meillä on asioista aina jo jokin käsitys (sanokaamme sitä vaikkapa myyrtiksi), joka ohjaa havaintojamme:

”Kaikki koettelu, kaikki oletuksien oikeaksi ja vääräksi osoittaminen tapahtuu jo jonkin järjestelmän puitteissa. Tämä järjestelmä ei ole mikään enemmän tai vähemmän mielivaltainen ja epäilyttävä lähtökohta kaikille argumenteille, vaan se kuuluu osana sen olemukseen, mitä sanomme argumentiksi. Järjestelmä ei ole niinkään lähtökohta kuin argumenttien elinympäristö.”⁶³

”Kritiikin täytyy kohdistua joihinkin olemassaoleviin uskomuksiin, jotka (dogmaattiset) uskomukset tarvitsevat kriittistä tarkastelua. Kriittisyys tarvitsee raaka-aineekseen enemmän tai vähemmän dogmaattisesti hyväksytyjä teorioita tai käsityksiä.

Tieteen täytyy siis alkaa myyteistä ja myyttien kriitikoista, ei havaintojen keräämisestä eikä jonkin kokeen keksimisestä vaan myyttejä ja maagisia tekniikoita ja käytäntöjä koskevasta pohdinnasta.”⁶⁴

Ei ole aina selvää, ohjaavatko käsitykset (jäsentyneen eli propositionaalisen sekä jäsentymättömän tiedon muodossa) ensin havaintoja vai johtavatko havainnot käsitysten tarkistamiseen; vaikuttaa siltä, että nämä prosessit etenevät vastavuoroisesti ja

punoutuvat toisiinsa. Seuraavat Wittgensteinin pohdinnat vaikuttavat erinomaisen osuvilta:

”Mytologia voi joutua takaisin juoksevaan tilaan, ajatusten joenuoma voi siirtyä paikaltaan. Erotan kuitenkin toisistaan veden liikkeen joenuomassa ja uoman siirtymisen, vaikka niiden välillä ei olekaan jyrkkää eroa.

– – Pitää kuitenkin paikkansa, että samaa lausetta voidaan käsitellä milloin lauseena, jota kokemus voi koetella, milloin koettelemisen sääntönä.”⁶⁵

”Ja eikö minun ole myönnettävä, että lauseita käytetään usein logiikan ja empirian rajamailla niin, että niiden mieli vaihtelee rajan puolelta toiselle, ja niitä käsitellään milloin normin, milloin taas kokemuksen ilmaisuina.”⁶⁶

Wittgenstein kuvaa oivallisesti tilannetta, jossa havaintoa ei aseteta ennakkokäsitysten (esimerkiksi Kantin kategorioiden) yläpuolelle eikä käsityksiä havainnon yläpuolelle vaan nämä kehkeytyvät (emergoituvat) vahvastaan toisiaan vastavuoroisesti eikä ole mahdollista sanoa, kumpi oli ensin. Näkemys on ilmeisen antifundamentalistinen. Ilmiöön voitaisiin soveltaa Nelson Goodmanin ja muiden esittelemää *pohdintatasapainon* käsitettä:

”Asian ydin on siinä, että niin säännöt kuin yksityiset päätelmätkin oikeutetaan sovittamalla ne yhteen. *Sääntöä korjataan, jos se sallii päätelmän, jota emme halua hyväksyä; päätelmä hylätään, jos se rikkoo sääntöä, jota emme halua korjata.* Oikeutusprosessissa on kysymys sääntöjen ja hyväksytyjen päätelmien hienovaraisesta yhteensovittamisesta; ja saavutettu yhtäpitävyys on ainut oikeutus, jota kumpikin tarvitsee.”⁶⁷

Freud kannatti yllättävän modernia kantaa, kuten käy ilmi artikkelin ”*Triebe und Triebchicksale*” (1915) alusta.⁶⁸ Freud viittaa ensin René Descartesin ja G. W. Leibnizin oppiin (totuuden evidenssiteoriaan), jonka mukaan tiede on rakennettava selkeiden ja tarkkarajaisten (*clair & distinct*) peruskäsitteiden varaan, ja huomauttaa, että itse asiassa käsitteiden on oltava tietyssä määrin epätarkkoja – onhan fysiikan peruskäsitteidenkin, kuten voiman ja aineen, sisältö muuttunut ajan kuluessa.⁶⁹ Freudin mukaan tiede alkaa kuvaamalla ilmiöitä (*Erscheinungen*) ja ”ryhmittelemällä, järjestämällä ja asettamalla niitä yhteyksiinsä. – – Jo kuvattaessa aineistoon sovelletaan tiettyjä abstrakteja ideoita, joita ei tietenkään ole saatu yksinomaan uudesta kokemuksesta”. Käsitteiden merkityssisältöä selvennetään alussa ”viittaamalla toistuvasti havaintoaineistoon, josta ne näyttävät olevan lähtöisin mutta *joka todellisuudessa alistuu niille*”.⁷⁰ Freud lähestyy tässä jo konstruktionistista (idealista) todellisuuskäsitystä, jonka mukaan luomme itse todellisuuden; äärimmäiset konstruktionistit voisivat esittää, että painovoimakin on vain sosiaalinen konstruktio.⁷¹ Luonnontieteen ja terveen järjen näkökulmasta vahva idealismi on katteetonta, mutta humanistisissa tieteissä konstruktionismi on *tiettyyn rajaan* asti hyväksyttävissä ja käsityksemme tosiaankin vaikuttavat havaintomme kohteeseen, *sikäli kuin havainto kuuluu osana tuohon kohteeseen.*

Selvimmän esimerkin tarjonnee taiteen vastaanotto: ”Taideteos on heikko vastustaja. Tarvitsee vain heittäytyä pen-seäksi.”⁷² Taideteos on tietyllä tapaa aina yhtä kuin vastaanottokokemuksensa, ja kokemukseen vaikuttaa se, miten teokseen

ennalta suhtaudumme; voisi sanoa, että teos pyrkii täyttämään odotuksemme, olivat ne millaisia hyvänsä. Jos lähdemme siitä, että Jean Sibeliuksen 4. sinfonia on ”aika tylsä kappale”, teos vastaa parhaansa mukaan oletuksemme, sillä havainnoimme mieluusti vain seikkoja, jotka vahvistavat kulloistakin käsitystämme.⁷³ Niinpä asianmukaisessa taideanalyysissä olisi – siinä määrin kuin se on mahdollista – kuvattava myös analyysoijan ennakkokäsitykset, joiden vallassa hän on teosta lähestynyt ja jotka ovat ohjanneet häntä valikoimaan tiettyjä seikkoja ja jotka ovat ehkä muuttuneet.⁷⁴ Vastaavanlainen konstruktionismi ja luova taiteellisuus ilmenee myös psykoanalyytissä hoidossa, jossa rekonstruktion totuudenmukaisuutta ei useinkaan voida osoittaa sitovasti (eikä se välttämättä ole mielekästäkään) vaan on vain luotettava rekonstruktion synnyttämiin vaikutuksiin ja vakuuttumisen tunteeseen (eräänlaiseen esteettiseen elämykseen). Tällaista totuutta nimitetään *elämykselliseksi totuudeksi* vastakohtana historialliselle totuudelle (joka on filosofisesti jo sangen ongelmallinen käsite). Elämyksellistä totuutta voidaan hyvin syin nimittää totuudeksi, koska sillä on totuuden pragmaattiset tunnusmerkit – se on riittävästi totuudenkaltainen.

Menettelytavoista

Tieteen käsitteiden ekstensio (merkitysala) vakiintuu nopeammin kuin intensio (käsitesisältö). Ekstensio määritellään referenssillä (viittaussuhteella). Psykoanalyysi luo samanaikaisesti sekä käsitteet että niiden käytösäännöt.⁷⁵ Freud kuitenkin tähdentää:

”Käsitteet ovat siis tarkkaan ottaen luonteeltaan sopimuksia (*Konventionen*), mutta kaikki riippuu siitä, ettei niitä valita mielivaltaisesti vaan niiden ja empirisen aineiston välille määritetään merkityksellisiä suhteita, joita oletetaan arvatuksi jo ennen kuin ne voidaan tietää ja todistaa”.⁷⁶

Tässä on pääpiirtein kuvattuna klassinen tieteellinen menettelytapa, jota yleensä pidetään päättelyn perusnäkökulmana: hypoteettis-deduktiivinen menetelmä.⁷⁷ Ensin arvataan käsitteiden suhde aineistoon (hypoteesin esittäminen eli abduktio), sitten otetaan selvää niiden luonteesta (induktio) ja todistetaan hypoteesien seuraukset oikeiksi (deduktio). Abduktio-vaiheessa luotetaan intuitioon, joka tarkoittaa sekä Freudilla että esimerkiksi Arthur Schopenhauerilla kokemusta tässä ja nyt havaitusta – ei järkeä, joka nojaa abstraktioihin.⁷⁸ Intuitio vastaa mielijohdetta (*Einfall*), jolla on keskeinen osa psykoanalyysissä. Induktion ja deduktion avulla käsityksistä tehdään käyttökelpoisia ja ristiriidattomia.

Freud tähdensi toistuvasti psykoanalyysin kokemusperäisyyttä: viime kädessä kokemus ja havaintojen teko ohjaa tieteellisten käsitysten muodostumista.⁷⁹ Psykoanalyytin totuus-teoria yhdistää siis vastaavuusteoriaa ja pragmaattista teoriaa, ja pragmatiikka alistetaan kokemukselle, koska kliininen menestys ratkaisee kelpoisuuden.⁸⁰ Menestys ei kuitenkaan voi ratkaista kelpoisuutta lopullisesti: mehän voimme toimia menestyksekkäästi ristiriitaistenkin käsitysten varassa (*ex falso sequitur quodlibet*). Niinpä psykoanalyytin totuudenetsintä on päättymätöntä toimintaa, jonka kuluessa mikä tahansa käsitys voidaan ottaa tarkistuksen kohteeksi.

Psykoanalyytin spekulatio (johon Freud oli mielis-

»Psykoanalyysi pyrkii lisäämään yksilön itsetuntemusta ja valinnanvapautta sekä osoittamaan, kuinka tätä tavoitellaan. Tarkoituksena on siis tiedon lisääminen, ja päämääränä on tieto sinänsä, ei niinkään oireiden välitön lievittäminen, vaan lievittymisen oletetaan seuraavan tiedon lisääntyessä.»

tynyt) puolestaan muistuttaa matemaattis-aksiomaattista menetelmää. Jostakin olettamuksesta johdetaan sen seuraukset sitoutumatta olettamuksen totuuteen:

” – meidän on sallittua tai pikemminkin meidän velvollisuu-
temme on ensin viedä jokin olettamus loogiseen johtopäätök-
seensä asti, kunnes se joko kaatuu tai saa vahvistuksen.”⁸¹

Freudin ja muiden metapsykologisille spekulatioille (fantasioille eli hypoteeseille) on siksi osattava antaa oikea arvo: niitä ei esitetä sellaisin totuusvaatein kuin kliinisiä teorioita, ja niiden uskottavuus ilmenee vasta kun aksiomatin seuraukset on selvitetty ja niitä voidaan koetella. Freudin kuolemanvietiteoria (erityisesti kirjoituksessa ”Mielihyväperiaatteen tuolla puolen”) tarjoaa esimerkin tuollaisesta kehittelystä. Freud kuvasi omaa suhtautumistaan näin:

”Minulta voitaisiin kysyä, olenko minä itse vakuuttunut tässä kehittelystä olettamuksista. Vastaukseni kuuluu, etten ole itse vakuuttunut niistä enkä yritä saada muita ihmisiä vakuuttuneiksi. Tai tarkemmin sanoen en tiedä, kuinka pitkälle uskon niihin. Minusta vakuuttumisen tunteenomaisen tekijän ei pitäisi lainkaan vaikuttaa tässä asiaan. Onhan mahdollista seurata jotakin ajatuskulkua niin pitkälle kuin se johtaa vain tieteellisestä mielenkiinnosta tai, mikäli niin halutaan sanoa, kuin *advocatus diaboli*, joka silti ei ole myynyt itseään paholaiselle. – Tämänlaatuinen ajatuksen kehittäminen loppuunsa ei kuitenkaan ole mahdollista muuten kuin jatkuvasti yhdistelemällä tosiasia-aineistoa pelkäämään ajateltuun ja siten etäännyttämällä kauaksi empiirisistä havainnoista.”⁸²

Tällainen varauksellinen pohdiskelu on kaukana muutamien Freudin kriitikoiden maalailemasta ”vahingollisesta ideologiasta vallankäytöstä”.

Freudin kirjoituksissa on monia kiinnostavia vihjauksia, joiden seurauksia hän ei lähemmin kehittele. Kiinnostavalta vaikuttaa esimerkiksi Freudin viittaus fysiologian tai kemian ”kuvakieleen” (*Bildersprache*), joka tuntuu lähestyvän Ludwig Wittgensteinin kielipeli-käsitettä.⁸³ Ovatko luonnontieteet vain kuvakieltä tai kielipelejä, joiden vakuuttavuus perustuu niiden tuttuuteen?⁸⁴ – Vaikuttaa siltä, etteivät Freudin tieto-opilliset käsitykset olleet vanhoillisia eivätkä kaavamaisia, vaan hän yhdisteli eri teorioita omintakeisella tavalla, mikä johti hänet

vapaaksi positivismiin kahleista. Toisaalta syntyy vaikutelma, ettei hän aina osannutkaan seurata kiinnostavimpia ideoitaan.

Ilmeisen antipositivistinen piirre on esimerkiksi lääkärin persoonallisuuden ottaminen mukaan hoidon onnistumiseen vaikuttavaksi tekijäksi. Luontevimmalta tuntuisi ajatella, että lääkärin määräämä lääke se joko parantaa potilaan tai ei paranna ja tätä voidaan havainnoida kokemusperäisesti. Mutta kuinka ottaa huomioon ”lääkärintakkiefekti”, joka voi ilmetä vaikkapa siten, että tohtori Mäkisen määräämä Prozac tehoaa paremmin kuin tohtori Jokisen? Ilmiö ei rajoitu psyykkisiin sairauksiin, vaikka Freud seuraavassa niihin keskittyikin:

”Ei ole nykyaikainen väite vaan muinaisten lääkärin toteamus, ettei näitä [sielullisia] sairauksia paranna lääke vaan lääkäri, toisin sanoen lääkärin persoonallisuus, sikäli kuin hän harjoittaa psyykkistä vaikutusta sen kautta.”⁸⁵

Tässä on parantavaksi tekijäksi nostettu subjektiivinen tekijä, jota ei juuri käy mitaten määrittäminen. Vaikutusta voidaan toki tutkia selvittämällä eri lääkärin hoitotuloksia, mutta siinä ei paneuduta itse vaikutuksen *laatuun*, joka voidaan tavoittaa fenomenologisin menetelmin mutta ei positivistisin.⁸⁶ Tämä asettaa vaatimuksia myös lääkärin persoonan kouluttamiselle.

Tiedolliset hyveet

Psykoanalyysi pyrkii lisäämään yksilön itsetuntemusta ja valinnanvapautta sekä osoittamaan, kuinka tätä tavoitellaan. Tarkoituksena on siis tiedon lisääminen, ja päämääränä on tieto sinänsä, ei niinkään oireiden välitön lievittäminen, vaan lievittymisen oletetaan seuraavan tiedon lisääntyessä.⁸⁷ Tavoite vaikuttaa hyve-epistemologian mukaiselta: tietoa arvostetaan sinänsä, ja motivoivana tekijänä on tiedon lisääminen.⁸⁸ Voimme sanoa, että psykoanalyysi pyrkii parantamaan potilasta *akrasian* eli tahdonheikkouden tai heikkoluonteisuuden tilasta,⁸⁹ ja tämä tapahtuu muun muassa samastumalla terapeuttiin eli jäljittelemällä häntä.⁹⁰ Akrasian tilasta potilas johdatetaan älyllisen itsehillinnän mahdollisuuteen, jossa hän kykenee käsittelemään mielensisältöjään vapaasti, ilman pakonomaisuutta.⁹¹ Psykoanalyysin ansiona on egon jaottelu autonomiseen ja defensiiviseen osaan,⁹² sillä tämä auttaa jäsentämään akrasian tilaa psykodynamiikan avulla. Kun psykoanalyysi saa vähitellen aikaan luonteenmuutoksen, itsehillintä tulee osaksi potilaan persoonallisuutta ja muuttuu todelliseksi hyveeksi.

Linda T. Zagzebski luettelee esimerkiksi seuraavat älylliset hyveet: harkitsevaisuus, hellittämättömyys, nöyryys, tarkkuus, joustavuus, rohkeus, huolellisuus, avarakatseisuus, rehtiys, itsenäisyys, oivaltavuus, vapaus toiveajattelusta ja kyläntyneisyydestä.⁹³ On myös osattava tasapainottaa eri hyveitä keskenään tilanteen vaatimusten mukaan, ja on osattava tasapainottaa yksityisiä hyveitä ääripäidensä välillä (huolimatomuus – huolellisuus – saivartelu). Hyveiden vaikutus- ja toiminta-alat menevät käytännön elämässä usein hiukan päällekkäin. ”Ylätason” hyveeksi, joka koordinoi älyllisiä hyveitä keskenään sekä moraalisten hyveiden kanssa, Zagzebski ehdottaa käytännön viisautta, Aristoteleen *fronesista*.⁹⁴ Tällaisen elämänhallinnan tavoittamiseen voidaan psykoanalyttisen hoidon sanoa potilaita ohjaavan.

Kaikki psykoanalyttikot eivät välttämättä noudata hyveitä, vaan jotkut turvautuvat dogmatismiin ynnä muihin paheisiin, joilla kartetaan tiedollista kosketusta todellisuuteen.⁹⁵ Voidaan kysyä, ovatko tällaiset terapeutit psykoanalyttikkoja muutoin kuin nimellisesti. Psykoanalyysin kriitikot ovat usein keskittyneet arvioimaan tällaisten analyttikkojen toimintaa ja antaneet ymmärtää, että nämä analyttikot edustaisivat psykoanalyysin parhaimmistoa, että näiden toiminta olisi *hyvää* psykoanalyysia, ja sivuuttavat analyttikot, jotka työssään ja kirjoituksissaan noudattavat älyllisiä hyveitä; samalla kriitikot sivuuttavat sen, että ongelmasta käydään kriittistä keskustelua psykoanalyysin piirissä. Näin menetellessään kriitikot tuskin menettelevät kovin hyveellisesti.

FILOSOFIA PSYKOANALYYSIN NÄKÖKULMASTA

Kun olemme tarkastelleet vaatimuksia, joita psykoanalyysille voidaan filosofian näkökulmasta esittää, tuntuu kohtuulliselta, vaikkakin hiukan huimapäiseltä kääntää katseen suunta ja tutkia, mitä psykoanalyysi voisi lausua filosofianharjoituksesta. Aihetta ei ole paljon käsitelty, ja seuraavat huomiot perustuvat lähinnä Sigmund Freudin ja Reuben Finen kirjoituksiin. Käsittelemme ensin filosofiaa ylimalkaan, sitten ymmärtämistä ja lopuksi skeptisismää.

Filosofia ylimalkaan

Psykoanalyysin historioitsija Reuben Fine arvioi psykoanalyysin ja filosofian suhdetta melko suorasukaisesti ja esittää kaksi tärkeää huomiota:

(1) Psykoanalyysi suhtautuu kriittisesti kaikkiin olemassa oleviin filosofian suuntauksiin. Jonkin filosofian kaavamainen soveltaminen voi olla merkki puolustusoperaatiosta.

(2) Kaikki filosofointi, jota ei ole edeltänyt oman persoonallisuuden kriittinen läpivalaisu, on kyseenalaista. Kuinka voitaisiin ilman analyysia selvittää, mikä osuus superegon kommenoilla ja estoilla sekä ajearuksella on filosofianharjoittamisen taustavaikuttajina?⁹⁶

Freud oli selvillä siitä, että esiyymmärryksemme ja odotuksemme vaikuttavat havaintoihimme. Tämä ilmenee erityisesti väärinlukemisten yhteydessä.⁹⁷ Lisäksi hän huomauttaa, että virhesuorituksia voi esiintyä myös arvostelmien yhteydessä:

”Mutta pyydän harkitsemaan, eikö ole syytä laajentaa samoja näkökohtia koskemaan myös paljon tärkeämpiä *arvostelmavirheitä*, joita sattuu ihmiselämässä ja tieteessä. Vain erittäin valikoiduille ja hioutuneille yksilöille näyttää olevan mahdollista estää havaitun ulkoisen todellisuuden kuvan muuntumista, niin kuin sille muutoin käy sen joutuessa kosketuksiin havaitsijan sielunelämän yksilöllisten piirteiden kanssa.”⁹⁸

Kiinnostavaa kylläkin, psykoanalyysin kannalta ihanteelliseksi filosofianharjoittamiseksi osoittautuu Ludwig Wittgensteinin työ, jossa ei rakenneta defensiivisiä järjestelmiä vaan ratkaistaan vastaantulevia ongelmia sitä mukaa kuin ne ilmenevät, ”osoitetaan karpäsellemme tie ulos karpäselästä”.⁹⁹

Filosofian psykoanalyttinen mestarointi on sikäli huimapäistä, ettei psykoanalyysi voi astua filosofian ulkopuolelle

vaan esittäessään kannanottojaan se olettaa jo oikeiksi tiettyjä *filosofisesti* analysoituvia käsityksiä. Yrityksemme on siis suhtauttava tietyn varauksin. Toisaalta on noudatettava kantaa, jonka mukaan argumenttien pätevyyttä ei pidä ratkaista niiden syntyhistorian (genesiksen) vaan sisällön nojalla.

Psykoanalyysi kyllä kehittyi filosofisesta maaperästä,¹⁰⁰ mutta suuriin filosofeihin Freud suhtautui hienoisin varauksin:

”Psykoanalyysi ei ole sellainen järjestelmä kuin filosofiset järjestelmät, jotka lähtevät muutamista tarkoin rajatuista peruskäsitteistä, koettavat niiden avulla sulkea piiriinsä koko maailmankaikkeuden, ja kun ne on saatettu valmiiksi, ei uusille löydöille eikä uusille näkemyksille enää ole tilaa”.¹⁰¹

Freud arvostelee tiettyä metafysisistä perinnettä, jossa koko maailma yritetään selittää muutamien peruskäsitteiden avulla, suurena huipentumana G. W. F. Hegelin järjestelmä. Tuuden nimissä on mainittava, ettei Freud itsekään kyennyt aina välttämään tuollaisen filosofoinnin – metafysisen spekulatiion – houkutusia. Joka tapauksessa Freud tuntuu tässä esittävän samansuuntaista kritiikkiä kuin Charles S. Peirce, joka arvosteli ”yhden idean filosofeja”. Arvostelun kohteena on yleensä ottaen idealistinen filosofia.¹⁰² – Toisessa kirjoituksessa Freud moittii filosofeja, jotka käsittävät psyykkisyyden liian ahtaasti eivätkä voi hyväksyä tiedostumattoman sielunelämän ideaa.¹⁰³

Kiinnostavaa kyllä Freud erottaa tieteen ja filosofian toisistaan ja pitää filosofiaa melkein samanlaisena tieteen vastustajana kuin uskontoa, tosin paljon vähäisempänä kuin kristinuskoa.¹⁰⁴ Tällainen vastakkainasettelu vaikuttaa nykyään liioittelevalta, sillä filosofian tärkeänä tehtävänä on ilmaista täsmällisesti tieteen menettelytavat. Lisäksi sekä filosofin että psykoanalyttikon tehtävänä on ilmeisen (evidentin) kyseenalaistaminen. – 1930-luvulla Freud hyökkäsi tieteellistä relativismia eli ”tieteen anarkismia” vastaan ja piti sitä poliittisen anarkismin vastineena:

”Sen edustajien kaltaisia täydellisiä nihilistejä on varmasti ollut olemassa jo aikaisemminkin, mutta nyt näyttää modernin fysiikan suhteellisuusteoria lopullisesti nousseen heille päähän. Heidän lähtökohtanaan tosin on tiede, mutta tätä he vaativat kumoamaan itsensä, tekemään itsemurhan –”.¹⁰⁵

Tärkeässä artikkelissaan ”psykoanalyysin kiinnosteista” Freud huomauttaa, että filosofia voidaan ottaa psykoanalyysin kohteeksi, sillä filosofiset opit ja järjestelmät ovat yksityisten ihmisten aikaansaannoksia ja filosofin persoonallisuudella on suuri merkitys hänen näkemystensä kannalta, yhtä lailla kuin taiteilijan persoonallisuus vaikuttaa taiteilijan luomistyöhön.¹⁰⁶ Psykoanalyysin avulla voidaan esittää persoonallisuuden psykografia: kuinka rakenteelliset seikat ja elämänselitys vaikuttavat toisiinsa. Filosofisten käsitysten arvoa tuntuisi horjuttavan se, että eri filosofit saattavat päätyä samoista lähtökohdista aivan erilaisiin käsityksiin, muun muassa painottamalla eri seikkojen merkitystä eri tavoin, mutta kuten Freud huomauttaa, ”jonkin opin psykologinen määräytyneisyys ei sulje pois sen tieteellisyyttä”. Paljastaessaan filosofisten käsitysten subjektiivisia ja yksilöllisiä motivaatioita psykoanalyysi voi osoittaa järjestelmien heikkoja kohtia, vaikka varsinainen filosofinen kritiikki ei psykoanalyysin tehtäviin kuulukaan.

Psykoanalyysia on koetettu yhdistää muutamiin filosofisiin suuntauksiin, erityisesti eksistentialismiin (Rollo May, R. D. Laing), marxilaisuuteen (Wilhelm Reich, Erich Fromm, Herbert Marcuse), strukturalismiin (Jacques Lacan), hermeneutiikkaan (Paul Ricœur, Alfred Lorenzer) ja diskursusanalyysiin (Michael Billig), mutta yritykset ovat kiistanalaisia, koska psykoanalyysin ja kyseisten oppien tavoitteet eroavat ratkaisevasti ja yhdistämiset ovat johtaneet psykoanalyysin yksipuolistumiseen: psykoanalyysi ei enää ole päämäärä sinänsä vaan väline.¹⁰⁷

Ymmärtäminen

Psykoanalyttisessa hoidossa on tähdennetty *ymmärtämisen* merkitystä ja määritelty se toisen yksilön yksityistä kokemusmaailmaa koskeväksi tiedoksi, joka on saatu käyttämällä hyväksi havainnoitsijassa heränneiden vasteiden kokonaisuutta.¹⁰⁸ Ymmärtämisen vastakohtana on atomistinen havainto, joka perustuu mitattaviin ja kokeellisesti todennettaviin käyttäytymispiirteisiin ja joka pyrkii sulkemaan affektiiviset seikat tarkastelun ulkopuolelle. Vielä täsmällisempää olisi puhua laadullisen ja määrällisen tutkimustavan erosta. Veikko Tähkä puolustaa *holistisen ymmärtämisen* tieteellisyyttä:

”Jos tieteellisen observoinnin päämäärä on saada kohteesta niin luotettavaa, käyttökelpoista ja puolueetonta tietoa kuin mahdollista, tutkimusmenetelmän valinnan tulisi määräytyä observoitavien ilmiöiden mukaisesti eikä päinvastoin. – Ymmärtäminen tieteellisessä mielessä saavutetaan observoijan kokevan ja vastaanottavan mielen erilaisten emotionaalisten ja rationaalisten lukemien kurinalaisen ja integratiivisen hyväksikäyttämisen kautta.”¹⁰⁹

Ymmärtäminen edellyttää myös sitä, että suora kausaalisuus on korvattava ”vähemmän jyrkällä determinismin käsitteellä”, ”enemmän tai vähemmän” -asteikolla.¹¹⁰ Tällainen käsitys ottaa ihmisen kognitiivisen toiminnan luonteen laajemmin huomioon kuin perinteinen tieto-oppi, ja Tähkän painotus sopii yhteen hyve-epistemologian kanssa, joka on kritisoinut tietopin atomistisuutta ja itse asiassa osittain palannut antiikin ajan käsitteisiin.¹¹¹

Psykoanalyttisessa hoidossa pyritään käyttämään kurinalaisella tavalla hyväksi terapeutin affektiivisia vasteita, ja ilmiötä on jäsennetty *vastatransferenssin* käsitteen avulla.¹¹² Yhtä lailla hyve-epistemologia ottaa huomioon sen, että tunteukset (*feelings*) vaikuttavat yksilön motivaatioon ja käsityksenmuodostusprosesseihin. Jo ”vakuuttumisen elämys” perustuu tietynlaiseen tuntemukseen, ja kiihtymystila vaikuttaa käsityksiimme.¹¹³ Veikko Tähkä ja Linda T. Zagzebski painottavat molemmat sitä, ettei tuntemuksia ja affektiivisia vasteita ole suinkaan pidettävä tiedon estäjinä ja vihollisina vaan olennaisina osatekijöinä tiedon saavuttamisessa.¹¹⁴ Vastakkaisen kannan mukaan ihmisen päättely sujuisi parhaiten, jos hän toimisi tunteettoman koneen lailla! Toisaalta on huomattava, että jos tunteille annetaan liiaksi valtaa, ne sokaisevat meidät todellisuudelta. Tässäkin asiassa on siis löydettävä ”kultainen keskite” eli hyveellinen vaihtoehto kahden ääripään väliltä: on ehkäistävä haitat ja korjattava talteen hyödyt. Psykoanalyysi ohjaa analysoimaan kriittisesti niitä tuntemuksia, jotka

toimivat puolustusoperaatioiden palveluksessa, ja tarjoaa näin tärkeän lisän motivaatioperustaiseen tieto-oppiin.

Skeptisismi

Tietyt kattavan skeptismin muodot ovat meidän aikanamme mahdollisia lähinnä siksi, että niiden juuret ovat kaukana menneisyydessä, ajassa jolloin ihmiset eivät ymmärtäneet itseään eivätkä ympäristöään niin paljon kuin nykyään.¹¹⁵ Tuon skeptismin olemassaolo johtuu enemmän vitkasta kuin epistemisistä ansioista. Jos skeptisismi syntyisi vasta meidän aikanamme, se olisi hahmoltaan toisenlaista ja tuskin täydellistä, koska olemme päässeet perille aistifysiologiasta, neurofysiologiasta, kognition luonteesta, affekteista ynnä muista havaintoon ja ymmärtämiseen liittyvistä perusasioista. Ehdottoman skeptismin on käynyt kuin uskonnon: tietämyksen lisääntyessä sen asema on käynyt yhä ahtaammaksi, ja voi olettaa, että jos kehitys jatkuisi samanlaisena, se katoaisi vähitellen kokonaan. Tosin uskonto näkyy katoavan hitaammin kuin valistuksen aikana odotettiin. Kenties uskonto ja skeptisismi liittyvät ihmisten tiedostumattomiin tarpeisiin ja niille riittää siksi tarvetta. John Wisdomin mukaan täydellisessä skeptismissä vaaditaan liikaa ehdottomuutta, loogista puhautta ja täydellistä tietoa.¹¹⁶

Psykoanalyysin näkökulmasta täydellinen skeptisismi ilmentää perusuuttamuksen häiriötä ja pessimististä tilaa, jota Freud nimitti melankoliaksi.¹¹⁷ Voitaneen olettaa, että varhaislapsuuden pettymysten ja skeptismin välillä vallitsee heikko yhteys.¹¹⁸ Täydellisessä skeptismissä, kuten muussakin filosofinnissa, on kysymys siitä, että sijoitamme (projisoimme) sisäisiä prosessejamme ulkomaailmaan ja projektiot ottavat tieteellisten spekulatioiden hahmon. Sen sijaan fallibilismi eli maltillinen kattava epäily ilmentää normaalia varovaisuutta ja ottaa huomioon erehtyväisyytemme. Olisimme tyhmänrohkeita, jos emme tunnustaisi käsitystemme haurautta ja väliaikaisuutta. Fallibilismi sanoo, että tietomme on erehtyvää ja vajavaista. Skeptisismillä on merkitystä sisäisten ristiriitojen osoittajana, ei oppina jonka takia olisi luovuttava kaikesta tiedosta.¹¹⁹ – Fallibilismi tulee psykoanalyysiin myös sen huomion kautta, että ego ei ole isäntä omassa talossaan¹²⁰.

Skeptisismi nojaa atomistiseen, ei prosessuaaliseen tiedonkäsitykseen. Vaikka kaikkia skeptisiä argumentteja ei voitane tietoteoriassa torjua tyyten, vastaa prosessuaalinen tiedonkäsitys René Descartesin kahteen ensimmäiseen skeptiseen argumenttiin: aistien pettävyyyteen ja unennäön mahdollisuuteen.¹²¹ En voi tietää, pettävätkö aistini minua juuri nyt tai näenkö unta juuri nyt, mutta tapahtumain edetessä se käynee selväksi, edellyttäen että uskon voivani luottaa muistiini ja vertailla eriaikaisia tajunnansisältöjäni (tämä on hyveellistä, kuten hyve-epistemologia opettaa). Mitä tulee ilkeän demonin paradoksiin, siihen on vastattava eri tavoin. Nykyihmiselle esimerkki lienee selvempi hullun tiedemiehen kuvauksena:

Kuvitelkaamme, että olen maljassa elävät aivot, joihin ilkeä tiedemies syöttää tietokoneen avulla havaintoja (hiukan niin kuin elokuvassa *The Matrix*) ja saa minut uskomaan virheellisiä asioita, kuten sen, että istun nyt kotona kirjoittamassa artikkeliani. Kaikki kokemukseni ja käsitykseni ovat kuitenkin tuon tiedemiehen aikaansaannosta. Kuinka voisin nyt tai vastaisuudessa tietää, että tuo kuvaus ei ole totta?¹²²

Vastaus kuuluu: en mitenkään. Jos todellakin olisin mal-

jassa elävät aivot, joita hullu tiedemies manipuloi, en voisi saada sitä koskaan tietooni, koska määritelmän nojalla hän luo havaintoni ja käsitykseni. Parhaiten (hyveellisimmin) menettelen jatkaessani elämää ikään kuin se olisi täyttä totta ja toimiessani parhaan tietoni mukaan. Maljaelämäni valjennee minulle joskus, jos on valjetakseen. (Lisäksi kantaa tukee se, että emme edellytä täydellistä vaan asteittaista varmuutta ja että paradoksin kuvaama tilanne on äärimmäisen epätoiminnainen ja epäuskottava. Tämä on kuitenkin heikko perustelu.) Sama pätee solipsistisiin oletuksiin. Vaikka antisolipsistisen ratkaisun tueksi ei löydy tukea aistikokemuksesta,¹²³ on toisten ihmisten olemassaolon oletaminen hyveellistä, koska vaihtoehtona olisi oletus omasta kaikkivoipuudesta, johon koko maailmankaikkeus sisältyy. – Virke ”Olen maljassa elävät aivot, joita hullu tiedemies manipuloi” ilmaisee sellaisen asiointilan, jonka mukaisesti kukaan ei tosissaan kuvittelisi elävänsä. Kysymyksessä on filosofinen ajatusleikki, ja Wittgensteinin hengessä sitä on tarkasteltava kielellisenä muodosteena, joka johtaa käyttäjänsä umpikujaan. Tällaiset ongelmat ratkeavat ymmärtämällä ne.¹²⁴ Wittgensteinin kielikuvaa käyttäen voimme sanoa, että nämä ongelmat eivät muistuta lankasykkyyttä, joka selviää, kun vedämme langan päistä, vaan solmua, joka kiristyy sitä tiukemmaksi, mitä koemme langan päistä vedämme. Vedämisen asemesta meidän on avattava solmu.¹²⁵ Kuten todettua, hypoteesien ja teoriain kelpoisuutta ei voida määrittää syntyhistorian (genesiksen) perusteella. Päteekö tämä arvosteluun, jota tässä kohdistetaan skeptisismiin? Täydellisessä skeptisismissä ei ole kysymys empiirisesti koeteltavista väitteistä vaan kielellisistä ilmaisutavoista, jotka ovat kielellisesti mahdollisia mutta empiirisesti epäselviä. Kieli käy niin sanoaksemme tyhjää¹²⁶ ja synnyttää sekaannuksia. Näiden ilmaisutapojen sisältö saattaa vedota sisimpiin toiveisiimme tai pelkoihimme ja otamme ne täydestä. Niiden lumovoimaa voidaan hälventää muun muassa osoittamalla paitsi niiden kielellisyys myös niiden syntyhistoria. Tämä vastaa solmun avaamista.

Vaikka tietomme on vajavaista, tuntuu järkevältä olettaa, että ihminen voi luottaa huolelliseen havainnointiin ja päättelyyn ja että hänen erehtyessään muut häntä tukevat ja oikaisevat: ”Lo-

giikka perustuu yhteisöllisyyden periaatteeseen.”¹²⁷

Lopuksi

Tietoteorian kannalta kiinnostavin psykoanalyysin suuntauksista on klassinen psykoanalyysi, erityisesti Sigmund Freudin myöhäiskirjoitukset. Tämä suuntaus tuntuu lepäävän vakaammalla perustalla kuin eräät psykoanalyysin nykivirtaukset. Vaikka Freud ei esittänyt tietooppia järjestelmällisessä muodossa, hänen työnsä osoittaa, että positivismin ja konstruktivismin välistä keskitietä kannattaa tavoitella. Psykoanalyysin tietoteoriasta voidaan erottaa kolme peruspiilaria, joihin psykoanalyysin tieteellisyys nojaa: terveen järjen realismin mukaan tiede lähtee liikkeelle arkisesta järjenkäytöstä ja jalostaa sitä; hyve-epistemologia tarjoaa uskottavan kuvan inhimillisestä tiedonhankinnasta; fallibilismi torjuu skeptisistiset argumentit, vaikka ei niitä tyystin kumoakaan.

VIITTEET

1. Kiitän dos. Juhani Ihanusta, maist. Jukka Tiilikasta ja yo. Tommi Uschanovia sekä muita esilukijoita arvokkaista kommentteista. Kirjoitustyön tukemisesta kiitän Niilo Helanderin Säätiötä sekä Suomen Kulttuurirahastoa.
2. Freud 1940, 211.
3. Illes 1996, 126–127.
4. Mts. 129–.
5. Freud 1998b.
6. Lesche 1978; Lorenzer 1985; Ikonen & Rechartd 1994; Tähkä 1997, 211–.
7. Ricœur 1965; Derrida 1967, 293–340; Habermas 1971; 1973; Grünbaum 1984. – Useat kirjoittajat ovat arvostelleet psykoanalyysia enemmän tai vähemmän filosofisesti. Väitöskirjakäsikirjoitukseni luvussa 2.3 tarkastelen lähemmin Karl R. Popperin (1995), Adolf Grünbaumin (1984), Ludwig Wittgensteinin (1974), Elias Canettin (1998), Edvard Westermarckin (1925) ja Richard Websterin (1995) kritiikkiä. Viime aikoina psykoanalyysia ovat puolustaneet mm. Fisher & Greenberg 1996, Köhler 1996, Ahumada 1997, Ollinheimo & Vuorinen 1999, Smith 1999 ja Velleman 1999.
8. Totuusteorioista esim. Lammenranta 1993, 82–88; Illes 1996, 11–80.
9. Illes 1996, 82.
10. Freud 1946b, 270.
11. Freud 1964, 558–559. Suomennosta muutettu.
12. Peirce 2001, 146.
13. Esim. Moore 1965, 43–116.
14. Sauri 1990.
15. Peirce kuvasi tuollaista suhtautumistapaa eräässä esipuheluunnoksessaan näin: ”Kirjani ei tarjoa kenellekään minkäänlaisia ohjeita. Niin kuin matemaattinen tutkielma se esittää tiettyjä ideoita ja tiettyjä syitä niiden

hyväksymiseen; mutta jos lukija pitää niitä totena, tämä johtukoon siitä, että hän pitää perusteluistani; ja vastuu on hänen.” (Peirce 2001, 16.)

16. Freud 1964, 562; 1998b.
17. Freud 1964, 548.
18. Freud 1971, 130.
19. Freud 1946b, 265.
20. Pragmatistista totuusteoriaa voidaan moittia siitä, että se naiivisti heijastaa länsimaista suorituskeskeistä ajattelutapaa (ks. myös Niiniluoto 1980, 111). Voitaisiinhan ajatella, että ahdistuksen välttäminen olisi tärkeämpää kuin välitön käytännön menestys; tällöin voitaisiin etusijalle asettaa maagis-uskonnonlinen totuusteoria. Vaikka itse asetan etusijalle pragmatistisen teorian, en voi esittää ratkaisulleni lopullista, sitovaa perustelua, vaan viime kädessä se riippuu arvojen painottamisesta, ja ratkaisu on eettinen. – Klassisen psykoanalyysin ja pragmatismen samankaltaisuuksista ks. Lång 2001; pragmatismia on psykoanalyysiin lähentänyt Rorty 2000.
21. Gettierin paradokseista ks. esim. Gettier 1963; Lammenranta 1993, 89–98; Zagzebski 1996, 283–299.
22. Wittgenstein 1982, 48.
23. Freud 1943b, 365; vrt. Freud 1964, 209–212, 562; 1993, 37, 116; 1998b.
24. Freud 1946a, 217.
25. Peirce 2001, 158.
26. Freud 1998b; 2000.
27. Freud 1998b, 12.
28. Illes 1996, 122–124.
29. Konstruktion ja rekonstruktion eroa voidaan havainnollistaa seuraavalla esimerkillä. – Sairaalaan tuodaan tajuton, loukkaantunut mies, jonka henkilöyttä ei tiedetä. Miehen kasvot ovat vahingoittuneet pahoin, ja hän on menettänyt muistinsa. Koska plastiikkakirurgi ei tiedä, miltä mies on näyttänyt (ei löydetä valokuvaa), hänen on koetettava konstruoida miehelle jonkinlaiset, inhimillisesti tyydyttävät kasvot. Tämä eroaa tilanteesta, jossa tiedettäisiin, miltä mies näytti ennen onnettomuutta, ja koetettaisiin rekonstruoida hänen kasvonsa.
30. Freud 1964, 562.
31. Vrt. Sauri 1990, 32.
32. Freud 1998b, 16.
33. Mts. 15.
34. Connolly–Keutner 1988; Specht 1988; Orange 1995; Saks 1999.
35. Ikonen–Rechartd 1994, 181–198.
36. Illes 1996, 129–.
37. Ikonen–Rechartd 1994, 191.
38. Tähkä 1997, 223–.
39. Ikonen & Rechartd 187–188.
40. Vrt. viite nro 25.
41. Illes 1996, 135.
42. Goldberg 1997; Knoblauch 2000.
43. Rechartd 1984, 83.
44. Freud 2000, 17.
45. Illes 1996, 119.
46. Vrt. Freud 2000, 6–7; Peirce 2001, 170–172 *et passim*.
47. Illes 1996, 125–127.
48. Peirce 2001, 56; vrt. Wittgenstein 1981: 66.
49. Illes 1996, 126–127.
50. Freud 1968, 507–514; 1993, 80–90; 1998c, 4.
51. Vrt. esim. Peirce 2001, 39–43.
52. Neurofysiologian kannalta Freudin varhaisella teorialla lienee enemmän historiallista kuin tosiasiallista arvoa.
53. Tähkä 1997, 223.
54. Tämä pätee myös tieteellisiin havaintoväli-

- neisiin ja kojeisiin: ne ovat vain aistiemme jatkeita, ja ne tarjoavat tietoa sellaisessa muodossa, jota aistimme kykenevät käsitteämään (Freud 1972, 39–41; 1998c, 2).
55. Tähkä 1997, 223.
56. Peirce 2001, 48–50.
57. Vrt. Moore 1965, 86–.
58. Vrt. Grünbaum 1984, 29–30.
59. Tässä yhteydessä voidaan vain viitata siihen, kuinka Tähkän (1997, 271–285) esittämä projektiivisen identifiikaation kritiikki osuu myös perinteiseen referentialistiseen viestintäkäsitykseen, jonka mukaan puhuja lähettää viestinsä tietynlaista kanavaa pitkin vastaanottajan mieleen (esim. Jakobson 1990, 69–79). Konstruktionistinen viestintäkäsitys välttää kritiikin, koska sen mukaan viestijä voi vain ohjailta vastaanottajan arvailua (esim. Lång 1998).
60. Freud 1946b.
61. Kant 1919.
62. Peirce 2001, 90.
63. Wittgenstein 1975, 52–53.
64. Popper 1995, 50. Suomennosta muutettu.
65. Wittgenstein 1975, 52.
66. Wittgenstein 1982, 42; vrt. mts. 20; Wittgenstein 1988, 126.
67. Goodman 1954, 67.
68. Freud 1946a.
69. Mts. 211; vrt. Freud 1940, 219; 1993, 35.
70. Freud 1946a, 210.
71. Viitaan Alan Sokalin kärjistelmiin.
72. Kinnunen 2000, 30.
73. Kysymys on mielihyväperiaatteesta, joka ohjaa havaintojamme niin, että emme helposti joudu huomaamaan olevamme väärässä. ”Tieteesähän me irtaudumme mielihyväperiaatteen ylivallassa siinä määrin kuin se henkisin ponnisteluin ylimalkaan on mahdollista” (Freud 1971, 239).
74. Oivallisen esimerkin tuollaisesta analyysistä tarjoaa Eero Tarastin Martinu-tutkimla, jossa kuvataan musiikin ohella myös tutkijan käsitysten muuttumista Peirce ja Georg Klausin mallien avulla (Tarasti 1990, 93–).
75. Illes 1996, 100–101.
76. Freud 1946a, 210.
77. Esim. Niiniluoto 1983, 125–; Peirce 2001, 238–254.
78. Intuutiosta ks. esim. Peirce 2001, 35–54.
79. Esim. Freud 1964, 548; 1993, 35.
80. Illes 1996, 98.
81. Freud 1993, 36; vrt. mts. 64.
82. Freud 1993, 115–116. Suomennosta muutettu. – ”Monia huomattavia lisä filosofiaan ovat tuoneet ajattelijat, jotka kehittivät eräitä ajatuksia niiden absurdeista seurauksista huolimatta. He halusivat mieluummin olla johdonmukaisia kuin oikeassa.” (Malcolm 1965, 37.) – Freudin kuolemanvietteiteoriaa ovat kiinnostavimmin kehittäneet eteenpäin Pentti Ikonen ja Eero Rechartd (1994).
83. Freud 1993, 117; Wittgenstein 1981.
84. André Maury (1980) pyrkii osoittamaan, että totuuden koherenssi- ja korrespondenssiteorian välillä on vain tulkintaero.
85. Freud 1942, 15.
86. Illes 1996, 109.
87. Esim. Ollinheimo & Vuorinen 1999.
88. Hyve-epistemologiasta ks. Kvanvig 1992; Zagzebski 1996; Axtell 1997; Katzoff 2001.
89. Aerasiasta ks. Aristoteles 1989, 122–.
90. Vrt. Zagzebski 1996, 150–155; Freud 2000, 17.
91. Vrt. Ollinheimo & Vuorinen 1999, 91–93.
92. Fine 1990, 337–.
93. Zagzebski 1996, 155. – Kielessä ei näy olevan nimiä kaikille hyveille, olkoonpa älyllisille tai moraalisille (kyllyäntyneisyysdettömyys? toiveajattellemmattomuus?).
94. Mts. 219–231. – *Fronesiksesta* ks. Aristoteles 1989, 110–.
95. Vrt. Freud 2000, 18.
96. Ks. Fine 1990, 446–463; 647–648.
97. Freud 1954, 132.
98. Mts. 245.
99. Wittgenstein 1981; 1991.
100. Ks. Jones 1953; Gay 1990.
101. Freud 1940, 229.
102. Peirce 2001, 257. – Ludwig Wittgenstein kuvasi perinteistä filosofianharjoitusta psykologisesti vinoutuneeksi toiminnaksi, joka edellyttää hoitoa (Wittgenstein 1981; 1985, 259; Ambrose 1986; Heinimaa 1988).
103. Freud 1948, 103–104.
104. Freud 1964, 549.
105. Mts. 563. – Freud on itse asiassa lähellä arvostelijansa Karl R. Popperia, jonka mielestä relativismi on ”aikamme tärkein filosofinen sairaus” (esim. Popper 1974, 645; 1995, 82).
106. Freud 1943d, 406–407.
107. Fine 1990, 108–109, 446–449, 454–455.
108. Tähkä 1997, 225.
109. Mts. 226; vrt. Aristoteles 1989, 8.
110. Tähkä 1997, 227–228.
111. Ks. Kvanvig 1992; Zagzebski 1996, 43–51.
112. Freud 1943a, 108; 1943c; Tähkä 1997, 231–271.
113. Zagzebski 1996, 51–58.
114. Vrt. Tähkä 1997, 231–271 ja Zagzebski 1996, 129 *et passim*.
115. Vrt. Kant 1919, A III.
116. Wisdom 1953, 170.
117. Freud 1946c.
118. Vrt. Wisdom 1953, 281. – Luottamuksen ilmenemisestä lapsuudessa ks. Wittgenstein 1975, 53, 62 *et passim*; 1978, 98.
119. Lammenranta 1993, 13–15; Peirce 2001, 55–.
120. Freud 1998a, 7.
121. Descartes 1956, 84–.
122. Vrt. Putnam 1981, 1–21; Lammenranta 1993, 61–68.
123. Esim. Sauri 1990, 8–9.
124. Vrt. Wittgenstein 1978; 1981; Ambrose 1986; Lazerowitz 1986.
125. Wittgenstein 1978, 107; Heinimaa 1988.
126. Vrt. Wittgenstein 1981, 93.
127. Peirce 2001, 184.

KIRJALLISUUS

- Ahumada, Jorge L., Toward an Epistemology of Clinical Psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 2 (45. vsk.) 1997, s. 507–530.
- Ambrose, Alice, The Changing Face of Philosophy. *Ludwig Wittgenstein, Critical Assessments* IV. Toim. Stuart Shanker. Croom Helm, London 1986, s. 416–429.
- Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka. Suom. ja selitykset laatinut Simo Knuutila. *Teokset* VII. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Axtell, Guy, Recent Work on Virtue Epistemology. *American Philosophical Quarterly* 1 (34. vsk.) 1997, s. 1–26.
- Canetti, Elias, *Joukko ja valta*. Suom. Markus Lång. Loki-Kirjat, Helsinki 1998 [*Masse und Macht*, 1960].
- Connolly, John M. & Keutner, Thomas, Introduction: Interpretation, Decidability, and Meaning. *Hermeneutics Versus Science? Three*

German Views (toim. John M. Connolly & Thomas Keutner) University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, s. 1–67.

- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967.
- Fine, Reuben, *The History of Psychoanalysis. New Expanded Edition*. Jason Aronson, Northvale 1990 [1979].
- Fisher, Seymour & Greenberg, Roger P., *Freud Scientifically Reappraised: Testing the Theories and Therapy*. John Wiley, New York 1996.
- Freud, Sigmund, ”Psychoanalyse” und ”Libidotheorie”. *Gesammelte Werke* XIII, s. 211–233. Imago, London 1940 [1923].
- Freud, Sigmund, Über Psychotherapie. *Gesammelte Werke* V, s. 13–26. Imago, London 1942 [1905].
- Freud, Sigmund, Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie. *Gesammelte Werke* VIII, s. 104–115. Imago, London 1943a [1911].
- Freud, Sigmund, Zur Dynamik der Übertragung. *Gesammelte Werke* VIII, s. 364–374. Imago, London 1943b [1912].
- Freud, Sigmund, Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. *Gesammelte Werke* VIII. Imago, London 1943c, s. 376–387 [1912].
- Freud, Sigmund Das Interesse an der Psychoanalyse. *Gesammelte Werke* VIII. Imago, London 1943d, s. 389–420 [1913].
- Freud, Sigmund, Triebe und Triebchicksale. *Gesammelte Werke* X Imago, London 1946a, s. 210–232 [1915].
- Freud, Sigmund, Das Unbewusste. *Gesammelte Werke* X. Imago, London 1946b, s. 264–303 [1915].
- Freud, Sigmund, Trauer und Melancholie. *Gesammelte Werke* X. Imago, London 1946c, s. 428–446 [1916].
- Freud, Sigmund, Die Widerstände gegen die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke* XIV. Imago, London 1948, s. 99–110 [1925].
- Freud, Sigmund, *Arkielämämme psykopatologiaa. Unohtamisesta, virheannonnoista, virheteoista, taikauskosta ja erehdyksistä*. Suom. Martti Takala & Marjatta Santala. Otava, Helsinki 1954 [*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1904].
- Freud, Sigmund, *Johdatus psykoanalyysiin*. Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1964 [*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* 1917, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1932].
- Freud, Sigmund, *Unien tulkinta*. Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1968 [*Die Traumdeutung*, 1900].
- Freud, Sigmund, *Seksuaaliteoria*. Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1971.
- Freud, Sigmund, *Abdistava kulttuurimme*. Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1972 [*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930].
- Freud, Sigmund, *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. Suom. Mirja Rutanen. Love Kirjat, Helsinki 1993 [*Zur Einführung des Narzifismus* 1914, *Jenseits des Lustprinzips* 1920, *Das Ich und das Es*, 1923, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, 1918].
- Freud, Sigmund, Muuan psykoanalyysin vaikeus. Suom. Markus Lång. *Psykologia* 1 (33. vsk.) (liite) 1998a, s. 4–7 [*Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, 1917].
- Freud, Sigmund, Konstruktiot analyysissä. Suom. Markus Lång. *Psykologia* 1 (33. vsk.) (liite) 1998b, s. 11–16 [*Konstruktionen in der Analyse*, 1937].

- Freud, Sigmund, Muistiinpano ”Ihmelehtiöstä”. Suom. Markus Lång. *Synteesi* 1 (17. vsk.) 1998c, s. 2–4 [Notiz über den „Wunderblock” 1925].
- Freud, Sigmund, Analyysin päätyminen ja päättymättömyys. Suom. Markus Lång. *Psykologia* 3 (35. vsk.) (liite) 2000, s. 5–20 [Die endliche und die unendliche Analyse, 1937].
- Gay, Peter, *Freud*. Suom. Mirja Rutanen & Anna Rutanen. Otava, Helsinki 1990 [Freud: A Biography, 1989].
- Gettier, Edmund, Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 6 (23. vsk.) 1963, s. 121–123.
- Goldberg, Arnold, Three Forms of Meaning and Their Psychoanalytic Significance. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 2 (45. vsk.) 1997, s. 491–506.
- Goodman, Nelson, *Fact, Fiction, and Forecast*. The Athlone Press, London 1954.
- Grünbaum, Adolf, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. University of California Press, Berkeley 1984.
- Habermas, Jürgen, Die universalitätsanspruch der Hermeneutik. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Herausgegeben von Jürgen Habermas & Dieter Heinrich & Jacob Taubes. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, s. 120–159.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. Suhrkamp, Frankfurt 1973 [1968].
- Heinimaa, Markus, ”Filosofia terapiana” -metafora Wittgensteinin myöhäisfilosofiaa. Pro gradu. Helsingin yliopiston filosofian laitos 1988.
- Ikonen, Pentti & Rechart, Eero, *Thanatos, häpeä ja muita tutkimuksia*. Nuorisopsykiatriaterapia-säätiö, Helsinki 1994.
- Illes, Peter, *Wahrheitstheorien bei Sigmund Freud: Von der Korrespondenz zur Art Performance. Eine pragmatisch-ästhetische Untersuchung*. Tectum, Marburg 1996.
- Jakobson, Roman, *On Language*. Toim. Linda R. Waugh & Monique Monville-Burston. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990.
- Jones, Ernest, *Sigmund Freud, Life and Work 1: The Young Freud, 1856–1900*. Hogarth Press, London 1953.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, Leipzig 1919 [1781].
- Katzoff, Charlotte, Epistemic Virtue and Epistemic Responsibility. *Dialectica* 2 (55. vsk.) 2001, s. 105–118.
- Kinnunen, Aarne, *Estetiikka*. WSOY, Helsinki 2000.
- Knoblauch, Steven H., *The Musical Edge of Therapeutic Dialogue*. The Analytic Press, Hillsdale 2000.
- Kvanvig, Jonathan L., *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind: On the Place of the Virtues in Epistemology*. Rowman & Littlefield, Lanham 1992.
- Köhler, Thomas, *Anti-Freud-Literatur von ihren Anfängen bis heute. Zur wissenschaftlichen Fundierung von Psychoanalyse-Kritik*. Kohlhammer, Stuttgart 1996.
- Lammenranta, Markus, *Tietoteoria*. Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Lazerowitz, Morris, Freud and Wittgenstein. *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments IV*. Toim. Stuart Shanker. Croom Helm, London 1986, s. 430–449.
- Lesche, Carl, Psykoanalyysin tieteenoteoriaa. *Psykoanalyysin ja psykoterapian suuntauksia*. Toim. Yrjö O. Alanen & Veikko Tähkä. Weilin+Göös, Espoo 1978, s. 211–230.
- Lorenzer, Alfred, *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis: Ein historisch-materialistischer Entwurf*. Fischer, Frankfurt a. M. 1985.
- Lång, Markus, Teksti metakognitiivisena artefaktina. Sanataiteen ja säveltaiteen ontologiaa. *Synteesi* 4 (17. vsk.) 1998, s. 82–94. <http://www.helsinki.fi/~mlang/metakognitio.html>
- Lång, Markus, Sigmund Freud, pragmatisti? Klasisen psykoanalyysin totuuskäsitteestä C. S. Peircen kirjoitusten valossa. *Semiosis – merkien virtaa*. Toim. Inkinen, Sam & Ylä-Kotola, Mauri. Taiteiden tiedekunnan julkaisu C 24. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2001, s. 28–40. <http://www.helsinki.fi/~mlang/kuusamo.html>
- Malcolm, Norman & G. E. Moore ihmisenä ja ajattelijana. Suom. Seppo Kivinen & Jaakko Hintikka. G. E. Moore, *Etiikan peruskysymyksistä*, s. 14–39. Otava, Helsinki 1965 [George Edward Moore, 1963].
- Mauray, André, Mitä on ”oikea käsitys”? Totuus. Toim. Ilkka Niiniluoto & Leila Taiminen. *Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja*, 9. Helsingin yliopiston filosofian laitos, Helsinki 1980, s. 123–130.
- Moore, G. E., *Etiikan peruskysymyksistä*. Suom. S. Albert Kivinen & Jaakko Hintikka. Otava, Helsinki 1965. [A Defence of Common Sense 1925, *Proof of an External World*, 1939, *Ethics*, 1912.]
- Niiniluoto, Ilkka, *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Otava, Helsinki 1980.
- Niiniluoto, Ilkka, *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Otava, Helsinki 1983.
- Ollinheimo, Ari & Vuorinen, Risto, *Metapsychology and the Suggestion Argument: A Reply to Grünbaum's Critique of Psychoanalysis*. Commentationes Scientiarum Socialium, 53. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1999.
- Orange, Donna M., *Emotional Understanding: Studies in Psychoanalytic Epistemology*. Guilford Press, New York 1995.
- Peirce, Charles S., *Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia*. Valinnut ja suomentanut Markus Lång. Vastapaino, Tampere 2001.
- Popper, Karl, *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Suom. Paavo Löppönen. Otava, Helsinki 1974. [The Open Society and Its Enemies, 1945].
- Popper, Karl, *Arvauksia ja kumoamisia. Tieteellisen tiedon kasvu*. Suom. Eero Eerola. Gaudeamus, Helsinki 1995 [Conjectures and Refutations. *The Growth of Scientific Knowledge*, 1963].
- Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Rechart, Eero, Musiikillinen ajattelu, ruumiilliset merkityskkeemat ja symbolinen prosessi. *Synteesi* 3 (3. vsk.) 1984, s. 83–94.
- Ricœur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil, Paris 1965.
- Rorty, Richard, Pragmatism. *International Journal of Psycho-Analysis* 4 (81. vsk.) 2000, s. 819–823.
- Saks, Evelyn R., *Interpreting Interpretation: The Limits of Hermeneutic Psychoanalysis*. Yale University Press, New Haven 1999.
- Sauri, Pekka, The Production of Psychological Knowledge as Communicative Interaction. [Diss.] Moniste. Brunel University, Uxbridge 1990.
- Smith, David Livingstone, *Freud's Philosophy of the Unconscious*. Studies in Cognitive Systems, 23. Kluwer, Dordrecht 1999.
- Specht, Ernst Konrad, Literary-Critical Interpretation Psychoanalytic Interpretation. Translated by John M. Connolly & Thomas Keutner. *Hermeneutics Versus Science? Three German Views*. Toim. John M. Connolly & Thomas Keutner. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, s. 153–169 [Litteraturwissenschaftliche Deutungen – Psychoanalytische Deutungen, 1984].
- Tarasti, Eero, Bohuslav Martinu – tshekkiläinen sinfonikko. – *Musiikkitiede* 2 (2. vsk.) 1990, s. 83–118.
- Tähkä, Veikko, *Mielen rakentuminen ja psykoanalyttinen hoitaminen*. WSOY, Helsinki 1997 [Mind and Its Treatment: A Psychoanalytical Approach 1993].
- Webster, Richard, *Why Freud Was Wrong: Sin, Science, and Psychoanalysis*. Harper Collins, London 1995.
- Velleman, J. David, A Rational Superego. *The Philosophical Review* 4 (108. vsk.) 1999, s. 529–558.
- Westermarck, Edvard, *The History of Human Marriage II*. Macmillan, London 1925. [1891.]
- Wisdom, John, *Philosophy and Psycho-Analysis*. Basil Blackwell, Oxford 1953.
- Wittgenstein, Ludwig, Keskusteluja Freudista. [1942–46.] Toimittanut Rush Rhees. Suom. Heikki Nyman. *Parnasso* 2 (24. vsk.) 1974, s. 85–93.
- Wittgenstein, Ludwig, *Varmuudesta*. Suom. Heikki Nyman. Taskutieto, 124. WSOY, Helsinki 1975 [Über Gewißheit, 1969].
- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel – filosofisia katkelmia*. Julkaisee G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe. Suom. Heikki Nyman. Taskutieto, 140. WSOY, Helsinki 1978 [Zettel, 1967].
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Taskutieto, 155. WSOY, Helsinki 1981. [Philosophische Untersuchungen, 1953].
- Wittgenstein, Ludwig, *Huomautuksia väreistä*. Suom. Heikki Nyman. Taskutieto, 157. WSOY, Helsinki 1982. [Bemerkungen über die Farben 1977].
- Wittgenstein, Ludwig, *Huomautuksia matemaatiikan perusteista*. Suom. Heikki Nyman. Taskutieto, 162. WSOY, Helsinki 1985. [Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, 1956].
- Wittgenstein, Ludwig, *Huomautuksia psykologian filosofista I*. Toimittaneet G.E.M. Anscombe ja G. H. von Wright. Suom. Heikki Nyman. Taskutieto 170. WSOY, Helsinki 1988 [Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I, 1980].
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofia*. Toim. ja suom. Heikki Nyman. *Synteesi* 1–2 (10. vsk.) 1991, s. 1–18 [Philosophie, 1933].
- Zagzebski, Linda Trinkau, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

JARKKO TONTTI

Filosofian ilosanomaa levittämässä – *Widerspruch* ja *der blaue reiter*

SAKSANKIELISEN FILOSOFIAN kentällä vaikuttaa tunnettujen professionaalisten julkaisusarjojen lisäksi lehtiä, jotka tavoittelevat laajempaa lukijakuntaa. Kyseessä on tunnetusti vaikea laji: tinkimättä filosofisen ajattelun peruslähtökohdista ja akateemisista kriteereistä pitäisi pystyä puhuttelemaan diletantteja eli lukijoita, joiden suhde filosofiaan on intohimoinen eikä kyynisen ammatillinen. Siis niitä, jotka ovat ihan oikeasti viisauden rakastajia eikä vain niitä, jotka kirjoittavat ja lukevat (ja mielistelevät kulloisia-kin akateemisia vallanpitäjiä) saadakseen aseman systeemissä. Sekä *Widerspruch* – *Münchener Zeitschrift für Philosophie* että *der blaue reiter* – *Journal für Philosophie* (jonka nimen tarkoituksellinen kirjoitusvirhe ihmetyttää ainakin suomalaista lukijaa) pyrkivät raivaamaan filosofialle lisää tilaa yhteiskunnassa.

Näistä kahdesta *Widerspruch* on ulkoasultaan enemmän perinteisen akateemisen julkaisusarjan näköinen: sivukoko on pieni, kuvitus puuttuu kokonaan ja taitto on yksinkertainen. Müncheniläistä *Widerspruchia* ei pidä sekoittaa samannimiseen politiikan tutkimuksen alan julkaisuun *Widerspruch – Beiträge zur sozialistischen Politik*, jonka kotipaikka on Zürich. Materiaalia müncheniläisessä voimanpönnistuksessa on joka numerossa runsaasti, sivuja yleensä n. 150.

Lehteä julkaisee Münchenin dialektisen filosofian seura, Münchner Gesellschaft für dialektische Philosophie ja se on ilmestynyt vuodesta 1980 alkaen kaksi kertaa vuodessa. Nimen termi dialektinen filosofia viittaa käsitteeseen sen marxilaisessa merkityksessä. Toimitus ilmoittaa lähtökohdakseen, ettei filosofia

ole itsetarkoitus, vaan kehitykseen pyrkivää nykyisyyden kriittistä reflektiota. Lehti sitoutuu siis tavoittelemaan muutosta nykyisissä poliittisissa, taloudellisissa ja sosiaalisissa suhteissa, dialektisesti totta kai. Se painottaa olevansa nimenomaisesti filosofinen julkaisu, eikä kiinnity suoraan mihinkään nykyiseen poliittiseen ideologiaan vaikka lukijalle toki selviää pian, että sympatiat mitä ilmeisimmin ovat vasemmalla laidalla ja vihreän liikkeen liepeillä. Filosofisen yhteiskuntakritiikin lisäksi lehti luotaa erityisesti müncheniläisfilosofian tapahtumia. Ludwig-Maximilians-Universitätin uudet filosofian professorit esittäytyvät lehden sivuilla kertoen taustoistaan, ja yliopiston emeritointuvia opettajia muistellaan säännöllisesti.

Widerspruchin jokainen numero rakentuu tiukasti yhden teeman ympärille. Kahdessa viimeisimmässä numerossa nämä ovat olleet juutalainen ajattelu ja ekologinen estetiikka. Aikaisemmin on käsitelty mm. sukupuolieroa, globalisatiota, afrikkalaista filosofiaa, sivistystä ja koulutusta, arkipäivän filosofiaa, Walter Benjaminia, väkivaltaa ja sivilisaatiota, jätteen filosofiaa, fasistista filosofiaa ja saksalaisen filosofian restauraatiota vuoden 1945 jälkeen. Teemaan porautuvia artikkeleita täydentävät kirjallisuusarvostelut aihetta sivuavista viimeaikaisista kirjoista. Kulloisenkin pääteeman ulkopuolelta joka numerosta löytyy yleensä yksi Münchenin Philosophie – aiheinen juttu sekä laaja yleinen kirjallisuusosasto.

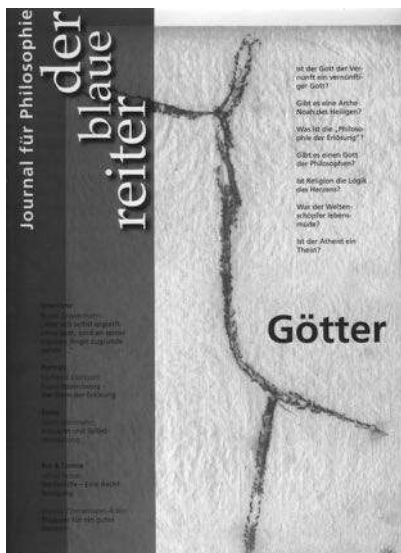
Allekirjoittaneen käsiinsä saamista kahdesta viimeisimmästä numerosta juutalaista filosofiaa ja ajattelua käsittelevä jää hivenen torsoksi. Siihen sisältyy vain



kaksi varsinaista pidempää artikkelia, joiden lisäksi suurelta joukolta filosofeja ja eri alojen teoreetikkoja on kysytty juutalaisen *Geisteslebenin* uuden tulemisen mahdollisuutta Saksassa ja yleensäkin, mitä he käsittävät juutalaisella ajattelulla ja filosofialla. Monet kirjoittajat pitävät käsitelmärittelyn tasolla (mitä on juutalaisuuden filosofinen tarkastelu, juutalainen filosofia tai juutalainen ajattelu) ja jotkut kysyvät, onko sellaista asiaa kuin juutalainen filosofia edes olemassa. Astrid Deuber-Mankowsky kysyy, miksei esimerkiksi Hegelin ja Schellingin ajattelua näin ollen pitäisi kutsua kristilliseksi filosofiaksi. Hänkin kuitenkin lähtee siitä, että länsimaisen filosofian perusta on Ateenan ja Jerusalemin yhteispeleissä ja vastakkainasettelussa.

Derridan, Levinasin ja Lyotardin ajattelun juutalaisuutta sivutaan, mutta pääasiassa pysytellään kotikentällä. Erityisesti nostetaan esiin ensimmäinen saksalainen juutalainen filosofian professori, uuskantilainen Hermann Cohen (1842-1918), jonka kunnianhimoinen tavoite oli pystyttää "Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums". Cohenin oppilasta Franz Rosenzweigia ja tietysti Martin Buberia käsitellään runsaasti, mutta kokonaisvaikutelma jää vaisuksi ja hivenen pinnalliseksi. Lukuisista kirjoittajista oikeastaan vain Werner Stegmaier, joka on laajasti tutkinut juutalaisuuden filosofista merkitystä, pääsee aiheeseen kunnolla käsiksi.

Viimeisin (Heft 38) ekologista estetiikka käsittelevä *Widerspruch* onnistuu paremmin. Se saa innoituksensa lehden alkuperäisiin taustavoimiin kuuluneen müncheniläisen filosofin Elmar Trepto-



win hiljattain ilmestyneestä kirjasta *Die erhabene Natur. Entwurf einer ökologischen Ästhetik*, jota monet artikkeleista käsittelevät, osa myös kriittisesti ja vastakkaisia näkemyksiä puolustaen. Teeman käsittely toki laajenee myös Treptowin kirjan ulkopuolelle, ja aihetta lähestytään esim. romantiikan luontokäsityksien ja kierkegaardilaisen eksistentialismin kanalta. Monet Treptowia kannattavista kirjoittajista tuntuvat pitävän nykyfilosofian pahimpana uhkana diskursseihin uppomista ja "postmodernismia" (mitä se sitten tarkoittaakin) ja puolustavat tavalla tai toisella marxilaisuudesta lähteviä 'realistisia' traditioita näiden vastavoimana. Poikkeuksena kuitenkin Manuel Knollin kirjoitus, jossa teemaa peilataan foucault'laisen genealogian lähtökohdista.

Molempien numeroiden laajat kirjallisuusosiot tuovat hätkähdyttävällä tavalla suomalaisen lukijan eteen tuoreen saksankielisen filosofisen kirjallisuuden runsauden aiheesta kuin aiheesta. Saksankielisiä (tai edes saksalaisia) kirjoja ei tunnetusti suomalaisten kirjastojen tai kirja-kauppojen hyllyissä juurikaan enää näe – tutkintovaatimuksista puhumattakaan.

Stuttgartissa ilmestyvä Sininen ratsastaja on ulkoasultaan *Widerspruchia* kaupallisempi tai lukijaystävällisempi, jos sillä tarkoitetaan sitä, että kuvitusta on runsaasti ja lehti on reipasta aikakauslehtikokoa. Ikää on vasta kahdeksan vuotta ja ilmestymistahti on harvanlainen, kaksi lehteä vuodessa, toki tukevan kokoista ja paksuista. Mutta jo lyhyen historiansa aikana *der blaue reiterista* on tullut laajalevikkisin saksankielinen filosofinen julkaisu. Lehden synnyn taustalla vaikutti

aikanaan joukko Ulmin yliopiston filosofiasta innostuneita luonnontieteilijöitä, lääkäreitä ja insinöörejä, joiden pyyteetön uurastus synnytti filosofisen aikakauslehden, jota myös muut kuin ammattifilosofit pystyvät lukemaan.

Melkein kaikki artikkelit ovat toki filosofien tai eri lähialojen tutkijoiden kirjoittamia, mutta ymmärrettävyyttä on helpotettu liittämällä jokaisen artikkelin loppuun keskeisten filosofien termien sanakirjatyylisiä selityksiä. Muuten useimmat kirjoitukset ovat täysin kuranttia tavaraa myös filosofiassa pidemmälle ehtineiden näkökulmasta. Raskaiden artikkeleiden lisäksi jokaisesta numerosta löytyy haastatteluja, viimeisimmässä Ich-numerossa jopa kolme kappaletta: psykoanalyttikko-filosofi Slavoj Zizekin, kirjailija Maxim Brillerin ja näyttelijä Klaus Maria Brandauerin. Lisää kevennystä löytyy *Unterhaltung*-osastosta, jossa sarjakuvahahmo Sininen ratsastaja seikkailee filosofisissa maastoissa. Veikeä on myös filosofinen ristisanatehtävä ja Dr. B. Reiterin filosofinen vastaanotto, jonne lukijat saavat lähettää kysymyksiä. Jokaista numeroa varten urheat filosofoitumattajat lisäksi jalkautuvat Stuttgartin kaduille kysymään vastaantulijoilta kunkin numeron teemaan liittyviä kysymyksiä. Mitä tekisit jos yhtäkkiä tapaisit itsesi? Mitä on aika? Ketä jumaloit? Saadut vastaukset tuntuvat välillä peräti osuvilta.

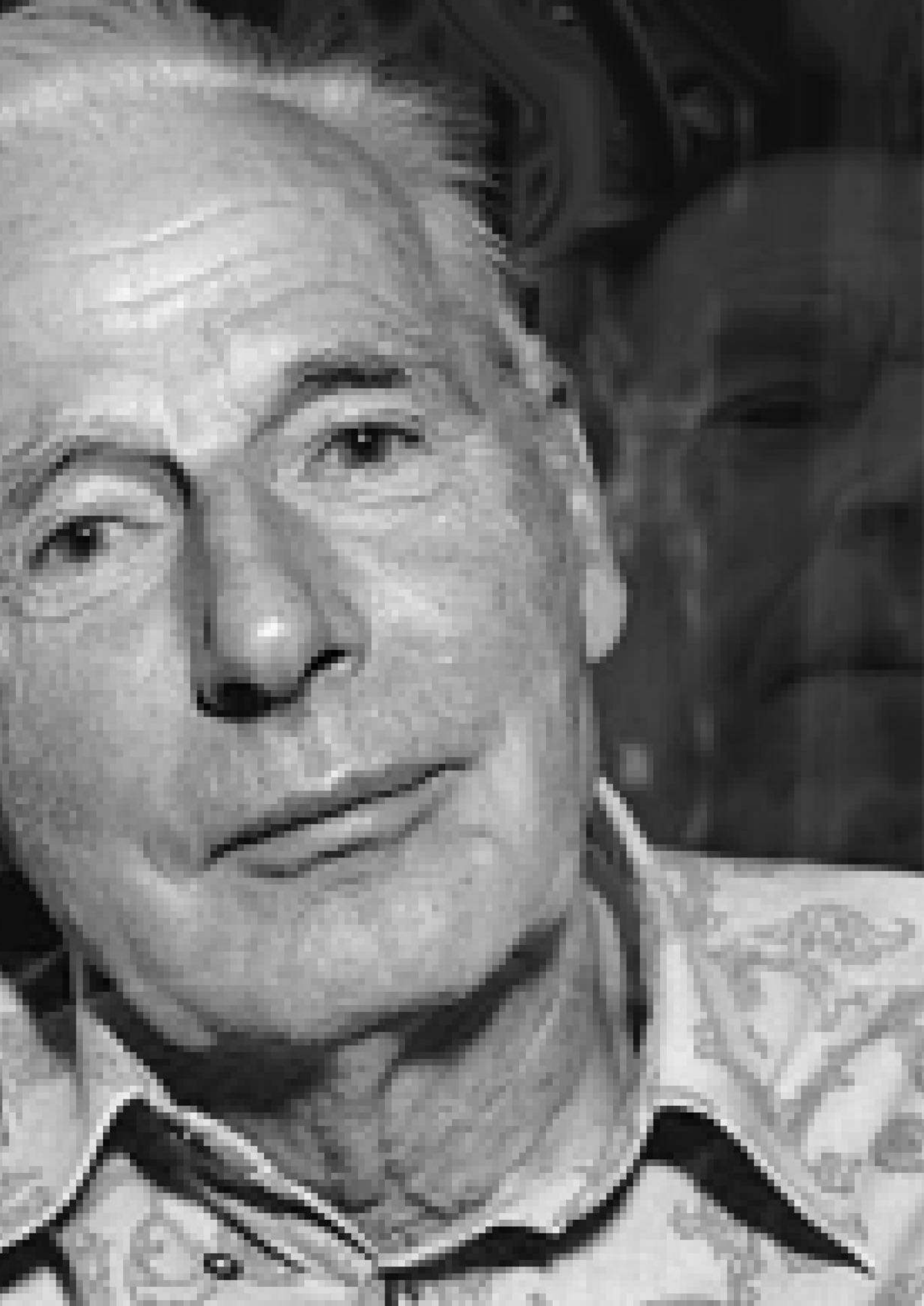
Kuten *Widerspruch* myös *der blaue reiter* rajoittuu melko tiukasti yhteen teemaan numeroa kohti. Tämän lisäksi joka numerosta löytyy yleinen kirjallisuusosasto ja esittely yhdestä filosofian historiaan jälkensä jättäneestä filosofista. Lehden ensimmäisessä numerossa vuo-

delta 1995 teema oli vaatimattomasti "Mitä on filosofia?" Myöhemmin näkökulma on tarkentunut, ja viime vuosina on pähkälty mm. jumalia, rahaa, valtiota, onnellisuutta, aikaa sekä viimeisimmässä numerossa minuutta. Tulossa ovat ainakin seksuaalisuus, paha, oikeudenmukaisuus ja historia.

Lehden jokaisessa numerossa on lisäksi valitun kuvataiteilijan esittely ja näytteitä tämän töistä. Toisinaan tämä osuu yhteen teeman kanssa hyvin, välillä ei. Mustavalkokuvitusta on runsaasti kuten myös mainoksia. Muiden lehtien ja kirjankustantajien ilmoitusten lisäksi huomiota herättää mm. kokosivun Porsche-mainos ja erityisesti lehteä varten suunniteltu Symposium-kuohuviini, jota tilaajat saavat erikoishintaan.

Kokonaisuutena *der blaue reiter* on vakuuttavampi kuin *Widerspruch*. Teemoja valotetaan monipuolisesti eri kanteiltä, eikä missään vaiheessa tunnu siltä, että lukija päästettäisiin liian helpolla. Esimerkiksi minä- ja aika-teemoja lähestytään filosofian historian klassikkojen ja nykyfilosofian eri koulukuntien lisäksi luonnontieteen viimeisimmät tulokset huomioivasta monitieteisestä näkökulmasta, joka johti yllättävien yhteyksien löytymiseen ainakin allekirjoittaneelle.

Molemmilla lehdillä on runsaat verkkosivut: www.widerspruch.com ja www.derblauerreiter.de, joiden kautta myös saa kätevästi tehtyä vuosi- ja irtonumerotilaukset.



Miksi Arne Næss ei ole Norjan Pentti Linkola?

Törmäsin jokin aikaa sitten internetissä yhdysvaltalaisiin kirjoituksiin, jotka tarjosivat ympäristökriisin ratkaisuksi ihmisten hävittämistä. Niiden tekijät olivat löytäneet armottomaksi sanarikseen Pentti Linkolan. Hänen ”uusi maailmansota olisi siunaus planeetalle” ja ”on luotava totalitääriäinen valtio” -tyyppiset lausuntonsa olivat saaneet nämä jenkit ihastumaan: ”He is so extreme!” Yhdessä kirjoituksessa rinnastettiin Linkola ja norjalainen Arne Næss. He ovat kirjoittajan mukaan kaksi kansainvälisesti tunnetuinta syväekologia. Onko siis Næss myös ekofasisti?

Toki tällä 90-vuotiaalla filosofian emeritusprofessorilla on yhtymäkohtia Linkolaan. Næss on jo 30 vuoden ajan väittänyt, että kaikilla elävillä olennoilla on itseisarvo. Monet hänen lausuntonsa ovat lähellä radikaalin eläinoikeusliikkeen kantoja. Hänen perustamansa ympäristöfilosofian syväekologinen suuntaus oli varsinkin 1980-luvulla ja 1990-luvun alussa USA:ssa ankarien kiistojen kohteena. Silloin syväekologiaa kritisoitiin etenkin siitä, että jotkut sen edustajina esiintyvät levittivät ihmisvihaa ja kehottivat Linkolan tavoin lopettamaan nälkäänäkevien auttamisen.

Miten siis Pohjoismaiden neuvosto saattoi antaa vuoden 2002 luonto- ja ympäristöpalkinnon Arne Næssille? Olihan Suomen asettamien palkintoehdokkaiden joukossa mm. humanistina tunnettu *Georg Henrik von Wright*. Hänelle palkinto olisi sopinut, koska tällä kertaa se myönnettiin sellaiselle pohjoismaalaiselle ”henkilölle, joka on uuden vuosisadan alkuvuosina merkittäväällä tavalla kehittänyt ja levittänyt kriittisiä ajatuksia nykyihmisen elinehdoista ja yhteiskunnan suhteesta luontoon.” Næssin ja Linkolan rinnastus on kuitenkin virheellistä. Se on harhaanjohtavaa jo siksi, että Linkolaa ei loppujen lopuksi juuri tunneta Suomen rajojen ulkopuolella lukuun ottamatta pieniä ihmisvihaajapiirejä. Næss sen sijaan on ympäri maailmaa hyvin tunnettu ympäristöliikettä lähellä oleva ajattelija. Esimerkiksi internetin Google-haku tuottaa Norjan ulkopuolelta muilla kuin norjan kielellä kirjoitetuilta sivuilta Arne Næssille 4681 osumaa, joista esimerkiksi 57 on kiinaksi ja 19 japaniksi. Tosin pieni osa näistä käsittelee samannimistä miljonääri-laivanvarustajaa, joka on Næssin veljenpoika. Pentti Linkola saa Suomen ulkopuolelta muilla kuin suomenkielellä kirjoitetuilta sivuilta vain 203 osumaa.

Ennen kaikkea rinnastus on virheellinen siksi, että Næssin ajattelu on jotain aivan muuta kuin ekofasismia. Hän pyrki ennemminkin syventämään humanistista ajattelua kuin kumoamaan sitä. Næss ei hyväksy ”ihminen vastaan muut luontokappaleet” -dualismia, joka taas on sekä linkolalaiselle että valitsevalle ajattelulle tyyppillistä.

Næssin filosofinura on poikkeuksellinen. Vuonna 1939 hänet nimitettiin Oslon yliopiston filosofian professoriksi. Hän oli tuolloin 27-vuotias. Hän toimi professorina 30 vuotta, uudisti Norjan koko filosofian opetuksen ja tuotti valtavan määrän luovaa filosofista kykyä osoittavia julkaisuja. Næss erosi virasta vuonna 1969 omasta tahdostaan 12 vuotta ennen eläkeikää voidakseen ”elää enemmän kuin toimia”. Hän omistautui vapaalle filosofian harjoitukselle ja ympäristöaktiivisille. Muutaman vuoden kuluttua siihen asti lähinnä logiikan ja semantiikan tutkijana tunnettu filosofi julkaisi pääteoksensa *Ekologi, samfunn og livsstil* (1973, ”Ekologia, yhteiskunta ja elämäntapa”). Koska kirjan ilmestyminen englanniksi viipyi 16 vuotta, Næssin ajatukset levisivät maailmalle hänen artikkelelensa kautta, joista tunnetuin on vuonna 1973 ilmestynyt *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement* (”Pinnallinen ja syvälinen, pitkän aikavälin ekologialiike” suomen- ja norjalaisella kielellä, ja *Ympäristöfilosofia*, Gaudeamus 1997).

Næssin ympäristöfilosofinen työ voidaan jakaa kahteen osaan: toisaalta hän on pyrkinyt kehittämään hyvin heterogeenisen ympäristöliikkeen käyttöön ajattelun välineitä, hahmotuksia ja toiminnan malleja, joita voisivat käyttää monissa suhteissa eri tavoilla ajattelevat ihmiset. Toisaalta hän on etsinyt tapoja käsitteellistää ja verbalisoida oman henkilökohtaisen, ympäristöetiikkaa ja olemassaolon peruskysymyksiä koskevan intuitionsa.

Edelliseen luokkaan kuuluu ennen kaikkea se hahmotus, josta sai alkunsa syväekologiana ympäri maailmaa tunnettu, monimuotoinen ympäristöajattelun virtaus. Vuonna 1985 ilmestyi USA:ssa *Deep Ecology* -kirja (”Syvä ekologia”), jossa julkaistiin Næssin ja hänen kalifornialaisen filosofikollegansa *George Sessionsin* laatimat syväekologisen liikkeen periaatteet. Kyseiset kahdeksan periaateetta ovat seuraavat:

»Kun näitä periaatteita lukee tarkkaan, syväekologia ei ole sopusoinnussa antihumanismin kanssa: niissähän myös inhimillisen elämän kukoistukselle annetaan itseisarvo. Näin ollen Linkola ja hänen hengenheimolaisensa eivät ole syväekologian kannattajia.»

1. Maapallon inhimillisen ja muun elämän kukoistuksella on itseisarvo. Muiden elämänmuotojen arvo on riippumaton niiden hyödyllisyydestä kapeasti inhimillisten päämäärien kannalta.
2. Elämänmuotojen rikkaus ja monimuotoisuus ovat sinänsä arvoja ja ne myötävaikuttavat maapallon inhimillisen ja muun elämän kukoistukseen.
3. Ihmisillä ei ole oikeutta vähentää tätä rikkautta ja monimuotoisuutta muuta kuin silloin, kun on kysymys elintärkeiden tarpeiden tyydyttämisestä.
4. Ihmiset puuttuvat tällä hetkellä aivan liikaa ei-inhimillisen maailman toimintaan, ja tilanne on nopeasti huononemassa.
5. Ihmisten elämän ja kulttuurien kukoistus ovat sopusoinnussa ihmisten lukumäärän olennaisen vähentämisen kanssa. Muun elämän kukoistus vaatii tätä vähennystä.
6. Elämän edellytysten merkittävä paraneminen vaatii politiikan muutoksia. Nämä vaikuttavat taloudellisten, teknologisten ja ideologisten rakenteiden perustoihin.
7. Ideologinen muutos merkitsee ennen kaikkea sitä, että korkean elintason sijasta arvostetaan elämän laatua (olemista itseisarvoa omaavissa tilanteissa). Suuren ja suurenmoisen ero tullaan tajuamaan voimakkaasti.
8. Niillä, jotka kannattavat edellisiä kohtia, on velvollisuus osallistua suoraan tai välillisesti yrityksiin toteuttaa vaadittavat muutokset.

Næssin mukaan näihin periaatteisiin voidaan päätyä tai niitä voidaan perustella hyvin monenlaisista lähtökohdista, esimerkiksi kristillisistä, muhamettalaisista, luontouskoisista tai ateistisistä. Toisaalta periaatteiden hyväksymisestä seuraava toiminta voi olla monenlaista. Kyse ei ole siis minkään dogmaattisen lahkoon oppien julistuksesta. Erilaisten ekofilosofioiden – Næssin oman terminologian mukaan ekosofioiden – moninaisuus ei ole hänen mukaansa mikään toivottavasti ohimenevä ilmiö vaan vapaan filosofian harjoituksen luonteesta seuraava välttämättömyys ja sitä paitsi toivottava asia elävässä kulttuurissa.

Kun näitä periaatteita lukee tarkkaan, syväekologia ei ole sopusoinnussa antihumanismin kanssa: niissähän myös inhimillisen elämän kukoistukselle annetaan itseisarvo. Näin ollen Linkola ja hänen hengenheimolaisensa eivät ole syväekologian kannattajia. Silti koska viidennessä kohdassa puhutaan väestön olennaisesta vähentämisestä ja koska kolmannessa kohdassa ihmisille on sallittu vähentää luonnon monimuotoisuutta vain elintärkeiden tarpeiden tyydyttämiseksi, monet syväekologian kannattajat ja vastustajat ovat tulkinneet sen opiksi, joka pitää ihmislajia sinänsä luonnon vihollisena.

Tällaisten tulkintojen salliminen ei selvästikään ole ollut Næssin tarkoitus. Niinpä hän on myöhemmissä kannanotoissaan pyrkinyt vähentämään mahdollisuuksia yhdistää syväekologia ja antihumanismi. Yhdessä viime syksyn monista haastatteluista hän sanoo, että vaikka maapallon väestön vähentäminen on toivottavaa se ei ole välttämätöntä. Uudessa kirjassaan *Livsfilosofi* ("Elämänfilosofia", 1998) Næss on muotoillut viidennen kohdan vähemmän vaativaksi: ihmisten lukumäärän väheneminen olisi vain "paljon parempi muiden elämänmuotojen kannalta". Samassa teoksessa hän kirjoittaa, että elintärkeät tarpeet eivät ole vain niitä, joiden tyydyttäminen takaa hengissä säilymisen, vaan kysymys on "siitä, mikä antaa elämälle syvimmän tarkoituksen". Næss ja syväekologia-liikkeen teoreetikot ovat myös korostaneet hyväksyvänsä yhteiskunnan muuttamisessa vain demokraattiset menetelmät.

Ympäristöliikkeen käytäntöjä yleisesti tukevaa osaa Næssin tuotannossa edustaa myös hänen uusin kirjansa *Gandhi* (2000). Teos on jatkoa hänen pitkäaikaiselle, Gandhin etiikan sekä konflikteja ja yhteiskunnallisia liikkeitä koskevien käsitysten tutkimukselleen. Næssin ensimmäinen, yhdessä Johan Galtungin kanssa kirjoitettu Gandhia käsittelevä kirja ilmestyi jo vuonna 1955. Se, että hän on valinnut yhteiskunnallisen toiminnan esikuvakseen juuri Gandhin, todistaa myös kuinka kaukana Linkolan edustamasta, Stalinin, Hitlerin ja terroristiryhmien häikäilemättömyyttä ihailevasta hengestä Næss on.

Edellä mainittu *Livsfilosofi*-kirja on saavuttanut norjalaisen ja ruotsalaisen suuren yleisön suosion. Se voi auttaa ketä tahansa elämän suuria valintoja koskevissa pohdintoissa. Silti kirja voidaan ymmärtää myös yhteiskunnallisia liikkeitä tukevaksi: se kannustaa ihmisiä tekemään elämässään asioita, jotka lähtevät heidän syvimmistä arvoistaan ja joista he ovat vakavasti innostuneita. Maailman kauheudesta heräävät negatiiviset tunteet on käännettävä yhteiskuntaan vaikuttavan toiminnan kautta positiivisiksi. Kirja käsittelee paljolti Spinozasta ammentavaa tunneteoraa, joka osoittaa myös Næssin ja ekofasistien vastakkaisuutta. Kun Linkola käskää "kovettamaan mielemme kuullessamme Biafran lasten nälkäkuolemasta", pitää Næss juuri tunteiden torjumista ja järjen ja tunteiden vastakkainasettelua yhtenä syynä modernin maailman tuhoisuuteen.

Næss kutsuu omaa ekofilosofiaansa ekosofia T:ksi. "T" viittaa hänen näkemystensä muotoutumispaikkaan, Tvergassteinin mökkiin, joka sijaitsee ylhäällä Hallingskarvet-tunturilla. Siellä Næss on viettänyt pitkiä aikoja ja tehnyt filosofista työtään 1930-luvulta saakka. Ekosofia T:n mukaan elävien olioiden itseisarvo palautuu siihen, että niillä kaikilla on oikeus itsensä toteuttamiseen, oikeus elää ja kukoistaa. Næss menee vielä pitemmälle ja väittää, että tämä oikeus on yhtäläinen eli biosfäärissä vallitsee eräänlainen tasa-arvo. Tämä yhtäläinen oikeus on kuitenkin vain periaatteellinen, ja monissa muissa suhteissa eliöt eivät ole tasa-arvoisia. Næss ei kiellä sitä, että erilaisilla elävillä olennoilla on kovin vaihtelevan suuruisia positiivisia ja negatiivisia välinearvoja ja että monet käytännölliset normit antavat eri eliöille hyvin erilaisia oikeuksia.

Ekosofia T:n idea periaatteellisesta tasa-arvosta on saanut osakseen paljon kritiikkiä Næssin kollegoilta. Esimerkiksi australialaisen ekofilosofin *Richard Sylvanin* mukaan samaan tulokseen kuin "biosfäärin tasa-arvo" ja sen kanssa ristiriidassa olevat käytännön normit johtaa käsitys kaikille eliöille kuuluvasta, vaihtelevan suuruisesta eettisestä relevanssista. Oleellista on, ettei etukäteen ole koskaan selvää, että ihmisen etu

ohittaa muiden luontokappaleiden edun: vasta tilanne määrää kumman hyväksi asia on oikein ratkaista.

Toisaalta Næssin filosofassa eri olentojen itsensä toteuttamisen välisiä ristiriitoja vähentää tietty tapa ymmärtää maailman perusrakenne. Sen sijaan, että maailman nähtäisiin koostuvan ensisijaisesti elävistä olennoista ja muista kappaleista, hän näkee maailman ensisijaisesti valtavana suhdeverkkona, jonka solmukohdat muodostavat olennot ja kappaleet. Siksi ihminen ei ole eristettävissä ympäristöstä ja se itse, jota ihminen toteuttaa ei rajoitu hänen ihonsa sisäpuolelle. Tästä perspektiivistä tietyssä paikassa saatu rikas luontokokemus ja siihen liittyvät tunteet eivät ole jotain vähemmän todellista kuin kyseisessä paikassa tehdyt luonnontieteelliset mittaukset. Kokemus on hahmo eli *gestalt*, joka voidaan vain epätäydellisesti jakaa kokijaksi, varsinaiseksi kokemukseksi ja kokemuspaikaksi.

Suhdeverkko- ja hahmo-ontologia ei kuitenkaan merkitse samaa kuin holismi, jossa maailma nähdään ensisijaisesti yhtenä kokonaisuutena: kysymys on enemmän siitä, että olion ja ympäristön raja muuttuu liukuvaksi ja suhteelliseksi.

Næssin suurin merkitys filosofina ei kuitenkaan ole siinä, että hän olisi välttämättä osannut parhaiten muotoilla ja käsitteellistää ympäristöliikkeen piiristä sekä vallitsevan kulttuurin marginaaleista ja ulkopuolelta nousevia ekologisia intuitioita. Olenaisempaa on, että hän intellektuaalisen eliitin turvalliseen satamaan pääseenä ihmisenä on uskaltanut ottaa haasteen vastaan oppilailtaan ja filosofian ulkopuoliselta maailmalta ja lähtenyt purjehtimaan paljolti ennen tutkimattomia ajattelun vesiä. Næssin ja muutamien muiden ekofilosofian pioneerien haaste puolestaan on saanut lukuisat muut ammatifilosofit ympäri maailmaa kiinnostumaan ympäristökriisistä nousevista filosofisista kysymyksistä.

Paitsi Hallingskarvetin luonto Næssin ekofilosofian syntyyn vaikutti ratkaisevasti 60-luvun nouseva ympäristöliike. Sen vaikutus taas ulottui voimakkaana Oslon yliopiston filosofian laitokselle ennen kaikkea Næssin oppilaan *Sigmund Kvalryn* hahmossa. Kvalry perusti laitokselle ekofilosofisen opintopiirin, josta pian tuli myös toimintaryhmä ja joka sai myös Næssin mukaansa. Niinpä jo vuonna 1970 Norjan lehdet saivat ihmetellä, kun filosofian professori tuki istumamielenosoituksella Kvalryta ja kumppaneita, jotka kallioon kahliutuneina torjuivat Mardrlan putousten patoamista. Sittemmin Kvalrystä on tullut Norjassa hyvin tunnettu aktivisti ja ekofilosofi, jonka buddhalaisuuden, Himalajan vuoristokansojen ja vanhan norjalaisen talonpoikauskulttuurin inspiroima modernin yhteiskunnan radikaali kritiikki herättää paljon keskustelua. Hän oli myös yksi viime vuoden pohjoismaisen ympäristöpalkinnon saajaehdokkaista.

Kvalryn ja kolmannen tunnetun norjalaisen ekofilosofin, eksistentiaalisti *Peter Wessel Zapffen* ajattelu ei paljoakaan muistuta ekosofia T:tä, vaikka he ovat yhtä kaukana Linkolasta kuin Næss. Yksi asia heitä kuitenkin yhdistää: vuorikiipeily. Rohkeutta vaativa urheilulaji kannustanee rohkeuteen myös filosofian harjoituksessa. Myös vuorikiipeilyssä, jota Næss harusti vielä 88-vuotiaana, hänen saavutukset ovat huomattavat. Ainoa suomeksi käännetty Næssin teos on vuonna 1950 ilmestynyt *Tirich Mir til topps* ("Tirich Mirin huipulle, suom. 1952).

Mutta miksi Norjassa kasvaa "nässejä" eikä "linkoloita"? Pienen vihjeen asian ymmärtämiseen antaa tieto siitä, missä muussa Euroopan maassa kasvaa linkoloita. Tuo maa on Saksa,

jonka tunnetuimpia ympäristönsuojelijoita oli 1970- ja 1980-luvuilla *Herbert Gruhl*. Hänen käsityksensä mukaan kaikista ihmisistä ympäristölle vaarallisimmat ovat juuri ulkomaalaiset. Gruhlin näkemyksen ymmärtää: toimihan hän nuorena natsipuolueessa ja myöträili myöhemmin avoimesti uusnatseja.

Sisällissota, talvisota ja jatkosota muokkasivat suomalaista eliittikulttuuria samaan autoritääriseen ja demokraattista kansalaisvaikuttamista halveksivaan suuntaan kuin Saksassa. Vuonna 1932 syntynyt Linkola oli liian nuori ehtiäkseen mukaan tappantereille, mutta hän oli kyllin vanha ja kyllin "hyvästä" perheestä imeäkseen itseensä suomalaisen demokratian aallonpohjan henkeä.

Norjan eliittikulttuuria muovanneet konfliktikokemukset ovat toisenlaisia. Norjan osittainen itsenäistyminen vuonna 1814 ja täydellinen itsenäistyminen Ruotsista vuonna 1905 eivät liittyneet norjalaisten käymiin sotiin, eivätkä norjalaiset kunnostautuneet sotilaallisesti myöskään toisessa maailmansodassa. Kunniakkaan taistelun muistot elävät kuitenkin myös Norjassa, mutta ne liittyvät demokraattiseen kansalaistoimintaan. Itsenäistyminen oli mahdollista vain voimakkaan kansanliikkeen ansiosta, ja vuonna 1905 se saavutettiin lähes yksimielisessä kansanäänestyksessä. Saksalaismiehityksen aikana 1940-45 Norja oli olemassa varsinaisesti vain kansalaisyhteiskuntana ja -liikkeenä. Norjan selviytyminen miehityksestä ilman suuria vaurioita oli osittain siviilivastarinnan ansiota.

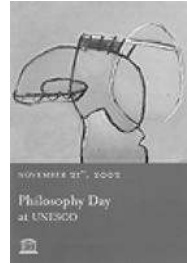
Nuorena filosofian professorina Arne Næss osallistui siviilivastarintaan natsihallintoa vastaan. Näistä ansioista kuningas Harald V myönsi hänelle vuonna 1998 diplomin ja mitalin. Gandhin tutkiminen ja väkivallaton kansalaistottelemattomuus ympäristöliikkeessä olivat näin ollen Næssille luonteva "uran" jatko.

Hyvin toisenlaisessa eliittikulttuurissa tai sen vaikutuksen alaisena kasvaneella suomalaisella lienee vaikeuksia hahmottaa, millainen mies Næss oikein on. Hänen viime vuosikymmenien tekojensa ja ajatustensa tuntemus saanee monet kuvittelemaan hänet marginaalissa vaikuttavaksi, katkeraksi ja vihaiseksi "paradikaaliksi". Todellisuudessa hän on itsevarma, huumorintajuinen ja leikkisä Norjan eliitin ehdoton edustaja, joka huippuakateemikkojen lisäksi seurustelee muidenkin suurliikemiesten kanssa kuin laivanvarustajaveljensä ja -veljenpoikansa.

Næss arvostelee joissain teksteissä voimakkaasti kapitalismia ja byrokraattista valtiokoneistoa ja näkee niiden olevan ristiriidassa syväekologian kanssa. Ilmeisesti taustastaan johtuen hän ei kuitenkaan koskaan tuo näitä näkemyksiä ajattelunsa keskiöön eikä kehittele varsinaista yhteiskuntafilosofiaa. Ehkä siksi syväekologian ja yhdysvaltalaisen, aidosti työväenluokkaisen taustan omaavan *Murray Bookchinin* kehittämän ekologisen yhteiskuntafilosofian eli yhteiskuntaekologian voimakas konflikti oli väistämätön.

Kuitenkin monet ajattelijat, mm. yhdysvaltalaiset *John Clark* ja *David Watson* pyrkivät tällä hetkellä kehittelemään syväekologian ja yhteiskuntaekologian synteesiä. Ja mahdollisesti juuri siksi, että syväekologinen suuntaus on syntynyt aidosti demokraattisen ja humanin, avarakatseisen ja epädogmaattisen Arne Næssin vaikutuksesta, tällainen synteesi on mahdollista. Silloin voimme olla Næssin tavoin optimisteja – ei tämän vaan seuraavan vuosisadan suhteen.

UNESCO:n Filosofian päivä Suomessa



Aiheita oli kolme: (1) Mitä filosofia on minulle, (2) Filosofian merkitys nykymaailmassa, ja (3) UNESCO:n maailmanperintö ja arvot (filosofisesta näkökulmasta). Ei ollut yllättävää, että aiheista ensimmäinen osoittautui selvästi suosituimmaksi. Filosofian merkityksen pohtiminen oman elämän kannalta oli helpompaa ja läheisempää kuin vaikea ja kiistanalainen kysymys filosofian roolista nykymaailmassa.

Esseille oli kolme sarjaa: kansainvälinen sarja ja kotimaiset sarjat lukioiden ja ammattioppilaitosten opiskelijoille sekä perusopetuksen oppilaille. Ansiokkaimmaksi kirjoittajaksi valittiin kansainvälisessä sarjassa Sonia Mielnikiewicz Puolasta. Lukioiden ja ammattioppilaitosten kirjoittajista palkittiin kuopiolaisen Nina Hyvösen kirjoitus. Perusopetuksen palkinnot jaettiin helsinkiläisen Loviisa Kortteisen ja oululaisen Jyri Sepän kesken.

Kirjoittajat palkittiin kirjapalkinnoilla. Voittajien julistaminen tapahtui ”Maailmanperintö”-kirjan toisen painoksen julkistamistilaisuuden yhteydessä Opetushallituksessa. Kaikille kirjoittajille, joiden essee julkaistiin Feto:n internet-sivuilla, lähetettiin myös kunniamaininta osallistumisesta.

UNESCO:n JULISTAMAA ensimmäistä kansainvälistä Filosofian päivää juhlistettiin 21. marraskuuta 2002. Kaikkiaan 52 maassa ympäri maailman järjestettiin filosofisia tapahtumia, filosofiakahviloita ja pyöreän pöydän piirejä. Myös Suomi kuului joukkoon. Ensimmäisen Filosofian päivän ohjelmistoon kuuluivat filosofinen esseekilpailu ja kysy filosofilta -tapahtuma.

Filosofinen esseetapahtuma

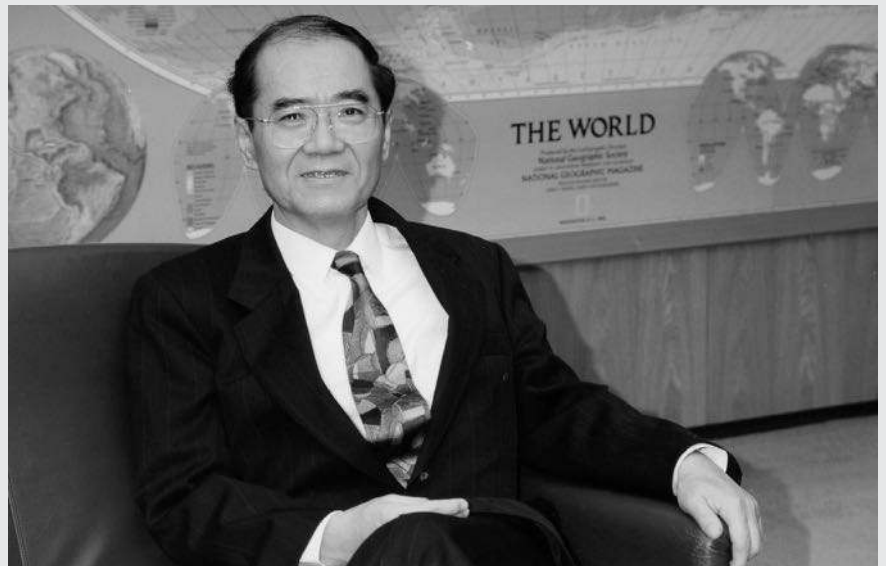
Filosofisen esseetapahtuman järjestivät Suomen UNESCO-kouluverkko, Filosofian

ja elämäkatsomustiedon opettajat ry. (FETO) ja Suomen filosofinen yhdistys. Esseetapahtuma oli suunnattu perusopetuksen oppilaille ja lukioiden sekä ammattioppilaitosten opiskelijoille. Association Internationale des Professeurs de Philosophie (AIPPh) Itämeren verkoston osallistumisen myötä esseetapahtumaan saatiin myös kansainvälinen sarja, joka oli tarkoitettu kaikille Itämeren alueen filosofisista kysymyksistä kiinnostuneille oppilaille ja opiskelijoille.

Filosofiaa ja filosofisia kysymyksiä pohittavan kirjoituksen oli tarkoitus olla ytimekäs ja tiivis, pituudeltaan noin 1–2 liuskaa.

KOICHIRO MATSUURA

UNESCO:n pääjohtajan tervehdys Filosofian päivän kunniaksi 21.11.2002



MONET KYSYVÄT mitä tekemistä filosofialla ja Unescolla on keskenään. Vastaukseni on: kuinka Unesco, Yhdistyneiden Kansakuntien intellektuaalinen ja eettinen käsivarsi, voisi toimia demokration, ihmisoikeuksien ja oikeudenmukaisen yhteiskunnan puolesta ilman näiden ihanteiden perustana olevan filosofisen pohdinnan edistämistä? Toisin sanoen,

millä muulla tavalla on mahdollista vaalia perustaa, jolle rauhanomainen yhdessäolo pohjautuu?

Filosofia terminä tarkoittaa viisauden rakastamista. Huolimatta terminologioiden eroista maailman eri kulttuureissa – japanin *tetsugaku* viittaa viisauden oppialaan ja arabian *falsafa* tarkoittaa viisauden tiedettä – filosofia ajattelun ajatteluna nivoutuu pe-

rustaviin sekä yksilöllistä että kollektiivista olemassaoloa koskeviin käsitteisiin ja ideoihin. *Filosofointi* tekona on filosofian elämänlanka. Juuri tätä pohdintaa, analyysia ja kysymysten esittämistä haluan edistää ja kannustaa – riippumatta siitä, koskeeko se annettuina otettuja käsityksiä, ajan myötä tylsistyneitä ideoita vai vakiintuneita paradigmoja – julistamalla ensimmäisen Unes-

Palkitut esseet

Esseiden kirjo vaihteli omakohtaisista ja kokeilevista kirjoituksista ylioppilaskokeen vastausta lähestyvään asiatyyliin. Tämä monipuolisuus teki palkittavien kirjoitusten valinnasta vaikean varsinkin kansainvälisessä sarjassa, jossa vaihtelu oli suurinta. Pitkällisen pohdinnan jälkeen ansiokkaimmaksi nostettiin puolalainen lukiolainen Sonia Mielnikiewicz Grudziadzin kaupungista. Hän problematisoi esseessään taidokkaasti filosofian omakohtaisen merkityksen ja laajemman yhteiskunnallisen roolin välistä suhdetta.

Mielnikiewiczin ydinajatus heijastuu seuraavassa lainauksessa: ”En etsi yhtä ainoaa oikeaa ratkaisua. En pidä filosofiaa valmiiden vastausten luettelona. Minulle filosofia, erityisesti metafysiikka, on eräänlainen innoituksen lähde, tai elämänlanka. On mahdotonta pysyä uskollisena vain yhdelle erityiselle idealle, on sen sijaan jopa suositeltavaa yhdistellä erilaisia teorioita ja ideoita.” Filosofisten näkökulmien moninaisuuden voi nähdä hyväksi myös siksi, että tällöin filosofia saattaa paremmin heijastaa yhteiskunnassa vallitsevia moninaisia pyrkimyksiä.

Suomalaisista opiskelijoista palkittiin Kuopion klassillisen lyseon Niina Hyvönen. Hän kertoi epävarmuudesta, jonka filosofian opiskelu lukiossa on herättänyt hänen juurtuneissa uskomuksissaan: ”Vaikka filosofia onkin aiheuttanut hämmennystä, se on saanut silmäni aukeamaan ja tutkimaan maailmaa, jossa elämme, ja ennen kaikkea minua itseäni.” Filosofian ensisijaisena tehtävänä ei tarvitse pitää ajattelun selkiyttämistä, ehkä paremminkin tarvitsemme argumentteja ja kriittisyyttä, jotka herättävät ajattelumme ’dogmaattisuuden unesta’.

Perusopetuksen esseistä palkittiin Oulun normaalikoulun oppilas Jyri Seppä ja Helsingin Roihuvuoren ala-asteen oppilas Loviisa Kortteinen. Perusopetuksen oppilaiden kirjoituksissa filosofia liitettiin kiperien kysymysten pohdintaan ja maailman moninaisten ilmiöiden hämmästelämiseen. Erityisesti neljäsluokkalaisen Jyri Sepän esseessä tuli ilmi filosofian alkuperäinen dialoginen ja kollektiivinen luonne: ”Filosofia on loogista ja tavallaan mielikuvituskellista ajattelua, jossa yhdistyy sekä oma näköpiiri että toisen ajattelumaailma. Tietenkin joku voisi kysyä: eikö sitten filosofiaa voi harrastaa yksin? Kyllähän sitä voi,

mutta silloin ei tarvitse perustella mielipiteitään, eikä voi kuunnella toisten mielipiteitä.”

Kysy filosofilta

Filosofian päivänä kaikilla kiinnostuneilla oli mahdollisuus kysyä jokin mieltään askarruttava filosofinen kysymys joukolta suomalaisia filosofeja. Kysymyksiin lupautuivat vastaamaan mm. Timo Airaksinen, Jussi Kotkavirta, Ilkka Niiniluoto, Toivo Salonen ja Tuukka Tomperi. Kysymyksiä saattoi jättää sähköpostitse tai puhelimitse Opetushallitukseen, josta niitä jaettiin eteenpäin vastaajille. Kaikki esitetyt kysymykset ja niiden vastaukset on julkaistu internetissä Feton kotisivuilla.

Kysymyksiä tuli lähes 40. Matrixin ja Truman Show’n kaltaiset elokuvat olivat ilmeisinä innoituksen lähteinä monille kysyjille. Näiden kysyjien mielenkiintoa herättivät metafysiikan ja epistemologian perimmäiset kysymykset todellisuuden luonteesta ja sen tiedettävyydestä. Lisäksi kysyttiin Jumalan olemassaolosta ja maailmankaikeuden alkuperästä. Toinen kiinnostusta herättänyt aihekokonaisuus oli etiikan soveltaminen elämän omakohtaisiin ongelmiin. Neljä esimerkkiä kysymyksistä ja vastauksista julkaistaan ohessa tässä lehdessä.

Filosofian päivän tulevaisuus

Tieto ensimmäisestä Filosofian päivästä kiiri Opetushallitukseen noin kaksi viikkoa ennen varsinaista päivämäärää. Lyhyt varoitusaika vaikeutti sekä ohjelman järjestämistä että tapahtumasta tiedottamista. Tästä johtuen filosofian laitokset, opiskelijajärjestöt, filosofiset yhdistykset ja muut filosofiasta kiinnostuneet eivät tainneet juurikaan ehtiä reagoimaan tapahtumaan, eikä 21. marraskuuta liene vielä jäänyt filosofian harrastajien mieleen erityisenä päivämääränä. Kuluvana vuonna UNESCO:n Filosofian päivää vietetään torstaina 20. 11. (Jatkossa päivänä on aina marraskuun kolmas torstai.) Kun päivämäärä on hyvissä ajoin tiedossa, on tapahtumasta mahdollista kehittää vuosi vuodelta vahvistuva traditio.

Lisätietoja Filosofian päivästä UNESCO:n ja FETON sivuilla internetissä:

<http://www.unesco.org/shs/eng/philosophyday.shtml>

<http://www.feto.fi>

con Filosofian päivän. Tätä päivää vietetään yli viidessäkymmenessä maassa järjestämällä konferensseja, keskustelutilaisuuksia ja muita asiaan liittyviä tapahtumia.

Pariisin päämajassa tullaan Filosofian päivän kunniaksi keskustelemaan seuraavista aiheista: köyhyys, oikeudenmukaisuus ja maailman rauha; filosofia ja ihmisoikeudet; filosofia polkuna emansipaatioon; kulttuurisen monimuotoisuuden ja kulttuuristen oikeuksien filosofia; filosofia ja media; etiikka ja tiede; filosofia ja tieto. Tarkoituksena on tutkia ja etsiä vastauksia ajankohtaisiin maailmanlaajuisiin ongelmiin filosofisen analyysin ja keskustelun avulla.

Ihmisten keskinäinen tieto ja maailman kaikkien ajattelun traditioiden yhteisymmärrys on nyt keskeisempää kuin koskaan ihmisten välisen dialogin ja keskinäisen kunnioituksen toteutumiseksi. Juhlakaamme tänään filosofian yleismaailmallisuutta. Viisauden rakastaminen on luontaista jokaiselle kulttuurille ja edustaa ihmiskunnan aineetonta perintöä. Unescon Filosofian päivän myötä tahdon korostaa filosofian tärkeyttä ja filosofian antia yhteiskunnalle.

Pohtikaamme tänään Filosofian päivänä, mitä teemme, miten sen teemme ja miksi *emme* tee toisin. Kyseenalaisitakaamme päivittäiset käytäntömme ja tarkastelkaamme kriittisesti sitä, minäkalaisia miehiä ja naisia meistä on tullut. Valottakaamme niitä harmaita alueita, jotka liittyvät ymmärrykseemme ”Toisesta”. On oikea hetki punnita tekojemme eettisiä seurauksia, tai päätöksistämme aiheutuvia tarkoittamattomia seuraamuksia. Rohkaiskaamme nuoria olemaan luovia heidän etsiessään uusia vastauksia yhteiskuntiemme haasteisiin. Rohkaiskaamme heitä etsimään puutteita nykyisistä rakenteista, jotka on laadittu yhdenvertaisuuden ja oikeudenmukaisuuden edistämistä varten. Rohkaisen teitä kaikkia filosofoimaan tänään. Maailmassa, jossa toiminta ei välttämättä saa alkuaan ajatuksesta, käyttäkäämme tämä päivä pohdintaan, kyselemiseen ja etsintään yli niiden rajojen, jotka määrittävät sitä mitä luulemme tietävämmem.

Suomennos Hanna Lämsä

”Kysy filosofilta” -tapahtuman satoa

”Kieltäkök filosofia kaikki jumalat?” (Kuu-siluodon lukion filosofian opiskelijat)

Vastaus:

Filosofia itsessään ei kiellä eikä myönnä mitään. Filosofiasa ei ole syntynyt suurta suosiota saanutta yhtenäistä järjestelmää tai oppien kokonaisuutta. Kenellekään ei ole luovutettu oikeutta esittää universaalista filosofista katsantokantaa esimerkiksi kysymykseen jumalien olemassaolosta. Jokainen esiintyy omissa nimissään, vaikka vetoaisikin jonkun tunnetun ajattelijan ideoihin ja perusteluihin. Filosofiaan kuuluu luovuttamaton oikeus, jopa velvollisuus, ajatella itse.

Filosofian harrastuksen alussa epätyytyväväältä tuntuva ja epävarmuutta synnyttävä tilanne johtuu filosofiasa käsiteltävien ongelmien vaikeudesta. Filosofisten ongelmien käsittelyssä on siedettävä epävarmuutta ja keskeneräisyyttä. Tätä seikkaa ovat tähdentäneet esimerkiksi Bertrand Russell ja Karl Jaspers.

Usein kysymyksiä on helppo esittää. Ne näyttävät olevan luonteeltaan yksinkertaisia sekä muistuttavan erityistieteissä esitettyjä. Erityistieteissä tutkimuksen kautta monet kysymykset saavat vastauksia. Jos filosofiasa onnistutaan antamaan hyviä vastauksia, niin silloin ongelman filosofin kiinnostavuus katoaa. Useat filosofian historian aikana annetut hyvät vastaukset ovatkin muuttuneet erityistieteelliseksi tietämykseksi. Näin filosofia on vaikuttanut monien erityistieteiden syntymiseen ja itenäistymiseen. Jäljelle on jäänyt ongelmia ja kysymyksiä, joihin vastaaminen säilyttää pulmallisuutensa.

Yleensä ongelman synnyttämissä vastauksissa toteutuu ryhmittymistä: yhdet ovat tiukasti jonkin vastaustyyppin kannalla ja toiset sitä vastaan. Kolmannet epäilevät vastauksia tai suorastaan katsovat, että vastausyritykset yrittävät mennä inhimillisen tietämyksen tuolle puolen, ylittää tietämissen rajaa. Neljänsiä taas koko ongelma erilaisine esitettyine kysymyksine ei lainkaan kiinnosta. Vastauksien suuri kirjo ja sovitamattomat erimielisyydet eivät estä vastauksien luokittelua tai järkevilä tun-

tuvia ryhmittymisiä. Tilanteita voidaan hallita ajatuksellisesti. Lohdullista on myös havaita, että kaikki annetut vastaukset eivät ole yhtä hyviä. Lisäksi toiset perustelut, argumentit ovat parempia kuin toiset.

Filosofiasa eivät pelkät ideat tai näkemukset riitä, tarvitaan perustelemista, argumentaatiota. Itse asiassa juuri eri aikoina esitetyt argumentaatioketjut ja vakuuttavat argumentit ovat aikaansaaneet muutoksia yleisissä näkemyksissä. Samalla tosin moni filosofian harrastaja on saattanut itsensä suuriin vaikeuksiin. Milloin mikin instituutio yrittää vaijenta. Uskonolliset ja poliittiset auktoriteetit sietävät tunnetusti huonosti vallitsevan ideologian kyseenalaistamista.

Filosofian harrastajilla on sen sijaan monenlaisia näkemyksiä niin jumaluuden ja jumalien olemassaolosta kuin olemattomuudesta. Asiasta kiinnostuneet voivat etsiä mielenkiintoista aineistoa filosofian historian ja uskontofilosofian oppikirjoista sekä uskontokriittisistä teoksista.

Sofisti Protagoraan ajatuksessa on edelleen hohto: ”Jumalien olemassaolosta en kykene vakuuttamaan, joko he ovat olemassa tai he eivät ole olemassa. En tiedä, millainen muoto heillä on. Tässä ongelmasa monet seikat vaikeuttavat tietämistä, nimittäin asian hämäryys ja ihmiselon lyhyys.” Epäilemättä Jumala, Jumaluus, Jumalat tai vaikkapa Enkelit ovat sanoina olemassa. Tästä tuskin vallitsee erimielisyyttä. Sen sijaan ajatus näiden sanojen viittaamisesta ihmisestä riippumattomasti tai objektiivisesti olemassa olevaan olioon synnyttää suuren argumentoinnin tarpeen.

Esimerkiksi Immanuel Kantin mielestä kaikki esitetyt argumentointiryitykset ovat vajavaisia, puutteellisia, virheellisiä, kestäättömiä tai muuten pätemättömiä. Jumaluuden olemassaolo ei tule todistetuksi järjen keinoin. Uskonollisesti asennoituneet ajattelijat voivat luonnollisesti yrittää siirtää todistamisen, argumentoinnin taakkaa niille, jotka esittävät, että jumaluutta ei ole olemassa. Ludwig Wittgenstein taas ei näe mieltä koko argumentoinnissa...

Toivo Salonen

”Jos elämäntilanteeni rajoittaa minua kuluttamasta jokaisessa tilanteessa ekologisesti ja eettisesti, niin kumman valitsen: luomuperunat ja lapsityövoimalla tehdyn kirjajhyllyn vai kotimaisen kirjajhyllyn ja suurtuotantoperunat? (Kärjistetty esimerkki.) Kumpi on siis ’arvokkaampaa’ kuluttamista ekologinen vai eettinen (ihmisarvoa kunnioittava)? Toivon moraaliteorioiden erittelyä syvemmälle menevää vastausta.” (Päivi Moisio)

Vastaus:

”Moraaliteorioiden erittelyä syvemmälle menevällä” vastauksella tarkoitettaneen suoranaista vastausta, jossa ei vain pohdittaisi erilaisia teoreettisia näkökulmia vaan edettäisiin päätelmään eli tilannetta koskevaan kannanottoon. Sinne saakka voi kuitenkin edetä vain kysyjä itse toimijana, tehdessään todellisessa valintatilanteessa todellisen valinnan. Tätä ennen on olemassa vain ajattelua, joka toki voi ohjata kohti erilaisia ratkaisuja. Koska kysymys on tarkkaan määritelty ja tapausellinen, sitä voidaan silti tarkastella myös moraaliteorioiden erittelyä konkreettisemmalla tasolla. (Varoituksena todettakoon, että monien filosofiantutkijoiden mielestä konkreettisten moraalikysymysten käsittely, esimerkiksi ns. soveltavassa etiikassa, ei lainkaan kuulu filosofiasa.)

Kysyjä haluaa tietää, kumpi on arvokkaampaa kuluttamista: ”ekologinen” vai ”eettinen”? Kantaa, jonka mukaan kysymykseen olisi olemassa objektiivinen ja universaali, kaikkien yksilöiden kohdalla aina pätevä vastaus, kutsutaan filosofiasa arvoobjektivismiksi. Tämän ajatuksen mukaan totuus arvoista on olemassa yleispätevä, ja tällainen tieto voidaan saavuttaa järjellä, ilmoituksessa tai muulla tavalla.

Toinen, filosofiasa huomattavasti tavallisempi ja yleensä hedelmällisempi tapa tarkastella asiaa, on puhua arvostuksista ja niitä seuraavista preferensseistä. Tällöin oletetaan, että perustelluista syistä yksilöillä on erilaisia arvostuksia ja valintatilanteessa preferoimme eli pidämme parempina erilaisia valintoja eriävien arvostustemme vuoksi. Kysyjän mainitsemassa tilanteessa esiintyy aito arvostusriita, joka syntyy kahden yhteismitattoman (laadullisesti erilaisen) moraalisesti merkityksellisen preferenssin välille. Tällaisia tilanteita on runsaasti tutkittu esimerkiksi ympäristötaloustieteen ja ympäristöpolitiikan päätöksenteko- ja valintateorioissa. Malleja on lukemattomia, yksiselitteisiä vastauksia ei yhtään: tavallaan filosofia voi antaa puitteita ongelman tarkasteluun, mutta on toi-

mijan tehtävä ratkaista, millaisia arvostuksia haluaa ylläpitää.

Kysymyksen taustoittamiseksi voidaan vaikka katsoa, mitä arvokkuudella ja erilaisilla arvoilla on tarkoitettu. Eräs ns. arvo-teorioissa harjoitettu etenemistapa on arvojen erilaisten lajien ja niiden keskinäisen hierarkian pohtiminen. Arvofilosofit (Suomessa esim. Erik Ahlman ja Sven Krohn) ovat rakentaneet arvojen typologioita ja hierarkioita. Myös G. H. von Wrightin teoksessa *Hyvyyden muunnelmia* eritellään arvojen lajeja (joskaan ei normatiivisesti hierarkisoida niitä). Tunnettu on samoin Eino Kailan teos *Syvähenkinen elämä*, joka on erilaisten arvolajien keskinäisen suhteen pohdintaa haastavassa dialogimuodossa.

Kärjistäen voidaan ajatella, että eräs vastaus kysymykseen riippuisi siitä, millainen arvojen hierarkia kokonaisuudessaan on kysyjän mielestä. Esimerkiksi hedonistiset (nautintoihin liittyvät) arvot voidaan asettaa välttämättä (elämään liittyviä) arvoja vähemmän tärkeiksi, koska nauttiminen edellyttää elossa olemista. Nyt kysyjän olisi pohdittava arvojen järjestystä siltä kannalta, millaiset arvolajit asettuvat kysymyksessä vastakkain ja mikä on niiden asema hierarkiassa. Vastaus riippuisi siitä, millaisen arvojärjestyksen vastaaja on omaksunut tai haluaa omaksua. Joku (esim. perinteinen humanisti) katsoisi, että ihmisarvo on korkein kaikista arvoista; joku toinen taas (esim. syväekologi) korostaisi ekologisia arvoja ja luonnonympäristöjen elinvoimaisuutta kaiken muun perustana. Nämä kaksi vastaisivat ehkä kysymykseen eri tavoin.

Toinen tapa edetä on (ristiriidassa olevien) moraaliperiaatteiden sitovuuden asteen miettiminen. Voidaan olettaa erilaisia sitovuuden asteita periaatteille. Moraalijärjestyksissä voi olla esimerkiksi ehdottomia kieltoja ("toista ihmistä ei saa surmata") tai käänteisesti ehdottomia vaatimuksia ("toisten ihmisten elämää on kunnioitettava aina"). Toisaalta voi olla suhteellisia vaatimuksia ("on pyrittävä vahingoittamaan elämää mahdollisimman vähän"). Ehdottomia kieltoja tai vaatimuksia ihmiselämää koskien esiintyy lähes kaikissa kulttuureissa ja uskonnollisissa moraalikoodistoissa. Myös jälkimmäiset ovat yleisiä: mm. moniin intialaisiin perinteisiin, kuten jainalaisuuteen, kuuluu vaatimus mahdollisimman suuresta elämän kunnioittamisesta. Ero näiden välillä on esimerkiksi siinä, että ensin mainitussa normissa on selvästi mahdollista vaatia ehdotonta sitovuutta, jälkimmäisessä ei, koska jo ravinnon hankkiminen edellyttää (myös jainalai-

sittain) jonkinasteista väkivaltaa muuta elämää kohtaan. On siis hyväksyttävä aste-erojen olemassaolo ("en voi välttyä surmaamasta toista elämää saadakseni ravintoa, mutta on pyrittävä pienimmän mahdollisen vahingon tuottamiseen").

Kysyjän tulisi päättää, minkälaista sitovuutta hän eettisiltä periaatteiltaan tai arvostuksiltaan edellyttää. Vastaus tähän voi antaa viitteitä siitä, miten toimia mainitussa tilanteessa: jos henkilö esim. tuomitsee lapsityövoiman käytön ehdoita ja kaikissa tilanteissa, mutta vaatii itseltään ekologisesti kestävästä kuluttamisesta "mahdollisuuksien mukaan". Ristiriitatilanteessa tulisi siis toimia edellistä noudattaen.

Hieman vastaava pohdinta syntyy, jos edetään inhimillisten tarpeiden pakottavuutta tutkimalla. Tarpeet on jaettu eräässä mallissa ensisijaisiin ja toissijaisiin. Ensi-

jaiset tarpeet liittyvät lähinnä hengissä säilymiseen, toissijaiset taas monenlaisiin elämän laatuun vaikuttaviin asioihin (emotionaaliset, esteettiset, itsetoteutuksen tarpeet jne.). Tällöin voidaan ajatella, että ensisijaisien tarpeiden täyttämiseksi on sallittava asioita, joita ei toissijaisien tarpeiden toteuttamisessa voida sallia. Eläinten suojelija voisi esimerkiksi ajatella: riistan surmaaminen on hyväksyttävää, jos muuta keinoa hankkia ravintoa ei ole (esim. inuuiitit ja hylkeiden tai valaiden metsästys); sen sijaan huvi- tai urheilumetsästys ei ole missään oloissa eettisesti hyväksyttävää. Yo. kysymyksessä tulisi vertailla, millaiset tarpeet ovat perunoiden ostamisen ja kirjahyllyn hankkimisen perustalla, ja kuinka vahvoja tarpeet ovat. Jos rahaa on vain tehotuotantoperunoiden ostamiseen, on ravinnon tarve kuitenkin voimakkuudeltaan

KULTTUURINTUTKIMUS

Suomalaista kulttuurintutkimusta ajan hermolla
Vuosikerta 4 numeroa = n. 260 s.

Tilaukset ja tiedustelut:
Nykykulttuurin tutkimuskeskus,
Jyväskylän yliopisto,
PL 35, 40014 JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO,
puh. (014) 260 1310, s-posti aho@dodo.jyu.fi,
faksi (014) 260 1311
www.jyu.fi/ kulttuurintutkimus

sellainen jonka vuoksi on sallittava epäekologinenkin ravinnonhankinta. Sen sijaan esteettisen (kirjallisuus) tarpeen vuoksi ei ole perusteltua rikkoo ihmisoikeusnormeja.

Kaikki edeltävät pohdinnat ovat kuitenkin erittäin epätydyttäviä sekä edustajaan tyyppillisintä ”moraaliteorioiden eritteilyä” ja siihen kuuluvaa saivartelua että etenkin siksi, että ne ottavat ongelmatilanteen rakenteen annettuna. Soveltava etiikka epäonnistuu valaisemaan ihmisten elämänongelmia usein juuri siksi, että reaalityodellisuuden monimutkaiset merkitysyhteydet ja vaikutussuhteet supistetaan yksittäisiksi ja keinotekoisesti rajatuiksi valintatilanteiksi. Ihmiselämä ei kuitenkaan jäseny ongelma-valinta-mallin mukaisesti.

Ongelmatilanteen hahmottamiseksi olisi syytä pohtia sitä laajempaa yhteiskunnallista kehystä, jossa tilanne syntyy. Tyyppillisesti ekologisissa moraali-ongelmissa on hyväksyttävä suhteellisuus ja aste-erot. Jo syntymällä nykyisen kaltaiseen modernisointuneeseen ja teollistuneeseen, kapitalistiseen talouteen ja tuotantjärjestelmään perustuvaan yhteiskuntaan, olemme osallisina järjestelmässä, jolla on monenlaisia, laajoja ja massiivisia, negatiivisia pidettyjä ekologisista vaikutuksista (ilmaston lämpeneminen, biodiversiteetin kato, luonnonvarojen liikkakäyttö, maaperän ravinteellinen köyhtyminen, jne.) tai globaalisia vaikutuksia (ylikansallisten yritysten massatuotantoketjut, halpatuotanto kehittyvässä maailmassa, massiiviset sosiaaliset ja varallisuuserot maailman osien välillä). Tällöin ei voida kuvitella ”ehdottomasti” ekologisesti kestävä tai globaalisesti oikeudenmukaista käyttäytymistä. Kaikissa valinnoissa on aste-eroja ja suhteellisuutta, elämäntilanne rajoittaa aina mahdollisuuksiamme ekologisesti ja eettisesti kestäväan kuluttamiseen. Tästä seuraa myös, ettei ”joko–tai-valintoja” oikeastaan ole olemassa laajemmassa kontekstissa tarkasteltuina – jokainen valintatilanne on huomattavasti mutkikkaampi.

Monesti on osuvaa huomata, että kuvattujen kaltaiset ristiriitatilanteet ovat ihmisen omien tottumusten tai ennako-oletusten tuottamia, eivät niinkään itse tilanteen rakenteesta lähtöisin. On hyödyllistä miettiä myös, millä tavoin koko vastakkainasettelu olisi mahdollista ylittää. Viime kädessä kysymys on myös elämänmuodosta (yhteisöllisestä) ja elämäntavasta (yksilöllisestä). Onko niissä jotain sellaista, joka johtaa yhä uudestaan ristiriitoihin moraaliperiaatteiden kanssa ja periaatteiden välillä? Voiko niitä muuttaa? Voiko esim. kultuskeskeisen elämänmuodon rakenteita ky-

seenalaistaa? Kärjistäen: miksei kirjahyllyä voi hakea kierrätyskeskuksesta sen sijaan, että ostaa uuden, jonka tuottamisessa kuulu aina paljon luonnonvararesurssia? Tai miksei elämäänsä voisi muuttaa eettisempään suuntaan kulutusvalintojen lisäksi myös aktiivisella toiminnalla (”tuottajuudella”): vaihtamalla kaupunkielämän luomuviljelijän uraan maalla, osallistumalla lapsityövoimaa vastustavaan kampanjointiin tai lähtemällä vapaaehtoistyöntekijäksi Kaakkois-Aasiaan. Kulutuksen etiikkaan liittyvät kysymykset ovat tyyppillisesti sellaisia, joissa yksittäisten valintatilanteiden moraalisen toiminnan problematiikka on yksinkertaisuudessaan harhauttava. Ongelman eettinen ydin piilee nimittäin siinä, mikä on käsityksemme hyvästä elämästä kokonaisuudessaan.

Yksittäistapauksiin soveltavien eettisten tarkastelujen vaikeus tulee ilmi myös, kun muistetaan, että niiden perustalle olettamme monenlaisia tosiasiatietoja. Kriittinen tiedollinen arviointi voi asettaa tilanteen uuteen valoon. Monesti tavallinen arkijärki riittää: esimerkiksi kotimainen (lähialueella tuotettu) tehotuotantoperuna on ekologisesti kestävämpi valinta kuin Espanjasta lennätetty luomuperuna; Indonesiassa lapsityövoimalla tuotettuun kirjahyllyyn on lisäksi suurella todennäköisyydellä käytetty sademetsäpuuta materiaalina.

Edeltävissä näkökulmissa on oletettu tosiseikoiksi ainakin, että luomutuotanto on ekologisesti kestävämpi vaihtoehto kuin peltojen biotooppeja yksinkertaistava ja eroosiota kiihdyttävä tehotuotanto, ja että lapsityövoiman käytön seuraukset ovat kielteiset (esim. psykologisesti, sosiaalisesti, lasten kasvun ja kehittymisen kannalta).

Tuukka Tomperi

”Jos ihminen voisi nähdä kaiken läpi, niin voisiko hän nähdä yhtään mitään.” (Poika 6v.)

Vastaus:

Läpinäkyvät arkiset oliot, esimerkiksi jää, ikkunalasi tai muovikelmu, eivät ole täydellisen läpinäkyviä. Jos olio olisi täydellisen läpinäkyvä, sen täytyisi kaikesta olla näkymätön. Tällaisia olioita ei tosiaankaan voisi mitenkään nähdä. (Niitä saataisi voida tunnustella käsillä, jne.) Jos kaikki oliot olisivat täydellisen läpinäkyviä, siis näkymättömiä, näkisimme pelkästään tyhjää, siis emme mitään. Itse asiassa, jos kaikki olisi näkymätöntä, koko näkemisen käsite olisi mieleton. Onneksi siis läpinäkyvyys on normaalisti epätäydellistä.

Läpinäkyvyyden epätäydellisyys synnyttää kuitenkin erästä tunnettua filosofista paradoksia (ns. Sorites-paradoksia) vastavaan tilanteeseen. Luonnontieteellisesti tarkasteltuna inhimillinen näkeminen edellyttää, että nähtävä olio heijastaa valoa havaitsijan silmien verkkokalvolle. Läpinäkyvät oliot eivät ole poikkeuksia tässä suhteessa, ainakaan mikäli ne eivät ole näkymättömiä. Otetaan esimerkiksi muovikelmu. Yksi muovikelmu on hyvin läpinäkyvä. Pääle pannaan toinen kelmu ja kolmas kelmu jne. Läpinäkyvyys heikkenee mutta säilyy. Kymmenen muovikelmun läpi näkee täysin kirkkaasti. Sadan kelmun läpi näkee myös, vaikkakin himmeämmin. Kun muovikelmuja kasataan riittävä määrä, asia kuitenkin kääntyy lopulta päinvastaiseksi. Miljoona päällekkäin asetettua läpinäkyvää muovikelmua muodostavat yhtä läpinäkymättömän esteen kuin paksu betoniseinä.

Sorites-paradoksin idea on siinä, että emme osaa sanoa täsmällisesti missä vaiheessa läpinäkyvä muuttuu läpinäkymättömäksi. Läpinäkyvyyden ja läpinäkymättömyyden raja on häilyvä. Se, että jokainen muovikelmu yksinään on läpinäkyvä, ei silti takaa, että ne muodostavat yhteen asetettuina läpinäkyvän kokonaisuuden. Vaikka voisimme nähdä kaikkien yksittäisten olioiden läpi, tämä ei takaa, että voisimme nähdä niiden kaikkien läpi yhdessä.

Toisaalta läpinäkyvyys ja läpinäkymättömyys riippuvat myös olosuhteista. Normaalisti esimerkiksi ajattelempa, että kämmenemme läpi ei voi nähdä. Kämmen on läpinäkymätön. Tämä ei kuitenkaan pidä paikkansa kaikissa olosuhteissa. Kämmenstä vasten asetetun taskulampun valo esimerkiksi näkyy hyvin kämmenen läpi. Kämmen siis on läpinäkyvä tai läpinäkymätön riippuen olosuhteista.

Jos läpinäkyvyys on epätäydellistä, kuten se ilmeisesti aina on, näemme aina samalla jotain, kun näemme jonkin olion läpi. Jos läpinäkyvyys on läpeensä täydellistä, koko näkemisen käsite muuttuu mielettömäksi: emme näkisi enää mitään ja olisi parempi puhua näkymättömyydestä. Tällöin ehkä näkisimme tyhjyyden, jos se vuorostaan on olemassa.

Miika Kabata

”Onko aikaa olemassa?” (Juho Hiltunen)

Vastaus:

Ajan olemassaolon pohtiminen johtaa kysymykseen ajan olemassaolon ja ihmisen tietoisuuden välisestä suhteesta, eli olisiko aikaa olemassa ilman sen havaitsijoita? Voi-

daan ajatella, että tietoisuus tarvitsee käsit-
tyksen ajallisuudesta, mutta vaatiiko aika
tietoisuutta?

Aristoteles huomautti, että jos ei ole
olemassa yhtään havaitsijaa, eli mitään tie-
toisuutta, joka voisi laskea tai havaita maa-
ilmaa, ei ole mitään mitä voisi laskea, ei
siis edes maailmaa. Aristoteleen mukaan
voidaan hyvin kysyä, olisiko olemassa ai-
kaa vai ei, ellei sielu olisi olemassa. Sillä
jos ei ole laskennan suorittajaa, ei myös-
kään voi olla olemassa niitä, jotka voidaan
laskea.

Yleinen metafyyminen jaottelu idealis-
miin ja realismiin havainnollistuu myös
ajan olemassaolon ongelmaa pohdittaessa.
Idealistille kuten Augustinukselle mitään ei
ole olemassa itsenäisesti, ihmismielestä riip-
pumatta. Hänen mukaansa mitään aikaa
ei ole olemassa todellisuudessa vaan aino-
astaan mielen tulkinna todellisuudesta.
Henry Ghentiläinen ja Giles Roomalainen
taas väittivät, että aika on olemassa todelli-
suudessa, mutta sen jaottelu aikaisempaan
ja myöhempään vaatii tietoisuuden. Persia-
lainen filosofi Avicenna 1000-luvulla epäili
fysikaalisen ajan olemassaoloa ja väitti että
aika on olemassa vain mielessä muistin ja
odotusten synnyttämänä.

Kantin mukaan todellisuuden ajalli-
nen hahmottaminen on tietoisuutemme *a
priorinen* ominaisuus eli se on meissä val-
miina syntymästämme lähtien. Emme tar-
vitse sen syntymiseen mitään kokemusta
maailmasta tai todellisuudesta, meidän ei
siis tarvitse havaita muutosta tai meillä ei
tarvitse olla muistoja ennen käsitystämme
ajasta. Aika mieleemme *a priorisena* omi-
naisuutena järjestää havaintojamme maa-
ilmasta niin, että koemme todellisuuden
aina ajallisena. Kantin mukaan aika on siis
tietoisien kokemuksen välttämätön ennak-
koehto.

Useimpien antiikin filosofien mielestä
aika on syklinen. Aristoteleen mukaan ei
ole mahdollista havaita ensimmäistä aikaa
vaan sen etsiminen johtaa aina sen totea-
miseen, että jotain oli myös aikaisemmin.
Aristoteleelle tai Platonille sykliseen aikakä-
sitykseen ei kuitenkaan liittynyt ajatus lo-
puttomasta toistosta, esim. uudelleensyn-
tymästä, kuten itämaisessä filosofissa. Isla-
milaiset ja kristityt teologit hylkäsivät syk-
lisen käsityksen ja omaksuivat juutalaisen
näkemyksen siitä, että aika on lineaarinen
ja että on mahdollista erottaa jokin tietty
ajan hetki menneisyydessä, jolloin univer-
sumi on luotu. Augustinus ja Tuomas Ak-

vinolainen puolsivat lineaarista aikaa ni-
menomaan uskonnollisin perustein. Ihmi-
sen elämä ymmärrettiin yksisuuntaiseksi
matkaksi luomisesta viimeiseen tuomioon
huolimatta luonnossa esiintyvistä toistu-
vuudesta ja kierrosta. Lineaarisen aika-
käsityksen formuloi kuitenkin tarkasti
vasta Francis Bacon vuonna 1602. Leibniz,
Locke ja Kant olivat kaikki lineaarisen ai-
kakäsityksen kannalla ja 1800-luvulla Eu-
roopassa siitä tuli hallitseva näkemys niin
tieteessä kuin filosofissa.

Myös aikaa pohdittaessa on huomata-
tava miten ”kaikki liittyy kaikkeen”. Va-
listuksen usko tieteeseen, yhteiskunnan ja ih-
misen kehitykseen edellytti lineaarista ai-
kakäsitystä. Toisaalta voidaan ajatella, että
antiikin filosofien ajatukset jäävät meille
ikuisesti hämäräksi osittain siksi, että hei-
dän maailmankuvaansa hallitsi syklinen ai-
kakäsitys. Lineaarinen aikakäsitys on län-
simaissa edelleen vallitseva ja modernia
tietoisuutta hallitseva, mutta viime vuosi-
sadan aikana käsitys on joutunut yhä vah-
vistuvan kritiikin kohteeksi ja uusia näke-
myksiä ajan luonteesta on syntynyt huo-
mattavassa määrin.

Hanna Lämsä

TULEVAISUUTTA JO TÄNÄÄN TULOKSELLISESTI

Ekokem-konserni tarjoaa koko maan kattavasti ongelmajätealan ja ympäristö-
huollon korkealuokkaisia palveluja, jotka täydentävät asiakkaiden omaa
ympäristönsuojelutyötä. Palveluihin kuuluvat mm. ongelmajäte-
huoltopalvelut, erikoispuhdistuspalvelut teollisuudelle, maaperän-
kunnostus- ja ympäristörakentamispalvelut sekä ongelmajätteiden
käsittely, hyödyntäminen ja loppusijoitus.

Ekokemin ympäristönsuojelun päämääränä on kokonaisvaltaisesti
minimoida ongelmajätteiden käsittelyn haitat ympäristölle. Ekokemin
sertifioitu laatu- ja ympäristöjärjestelmä täyttää ISO 9001 ja ISO
14001-standardien sekä EMAS-asetuksen ja kemianteollisuuden RC-
ohjelman vaatimukset.



EKOKEM

KÄYTÄNNÖN TYÖTÄ YMPÄRISTÖN HYVÄKSI

EKOKEM OY AB, PL 181, 11101 Riihimäki
Puh. 010 7551 000, Telefax 010 7551 300
www.ekokem.fi



Miten teknologia ja vauhtisoikeus fasinoivat massakulttuuria? F1-huumaa filosofisesti formuloituna

Jean-Philippe Toussaint on pariisilainen kirjailija, joka lopetti television katselun. Se ei olisi ollut kenties sinänsä mitään, mutta hän sammutti vastaanottimensa lopullisesti ja kirjoitti sormenliikkeestään kirjan. Edellisessä romaanissaan hän lukittui kylpyhuoneeseensa ja eli elämäänsä saippuakuplien keskellä, kylpysuolojen ja yrthihöyryjen pehmentämässä kaakelilaattojen kimalluksessa kuin monadien keskellä konsanaan. Palattuaan toilettihuoneesta hän pimensi TV-ruutunsa Ranskan ympäriajon – erään oman aikamme Sisfyksen työn – päätteeksi. Yhdyn varovasti hänen protestiliikkeisiinsä, mutta mielestäni ei olisi syytä paeta maailmaa kylpyhuoneeseen eikä vältellä erityisesti television kuvaruutua. Sen sijaan pitäisi katsoa tarkemmin.

Sitä mukaa kun analyttinen systeemifilosofi saa hallintaan kohtalokkaasta uranvalintavirheestä johtuvat pakkoneuroosinsa, on hänkin jo hyvällä tiellä ja voi hankkia päiviensä kulkuun *elämänsisältöä*. Hän voi yrittää jotakin hyödyllistä ja aloittaa esimerkiksi hifi-harrastuksen, aivan niin kuin moni keski-ikäistyvä perheen päämies tekee ja varustaa olohuoneeseensa kotiteatterin. Vielä enemmän elämänsisältöä saa, kun avaa kotialttarin sunnuntaina kello kolme ja katsoo mainos-televisiosta formulakilpailua. Ulvonta on valtava. Jos ei muutenkin jo tietäisi, voisi ainoastaan luulla, että nopeus ja mootoreiden parkuminen symboloivat samaa kuin anabolisilla steroideilla kuukusensa surkastuttaneen machomiehen *pin up show*: lupauksillaan vangitsevaa pullistelua, jonka takana ei ole mitään.

Me suomalaiset olemme voineet jo vuosien ajan tuntee iloa, tyydytystä ja kunniaa kansallisesta loisteestamme kansainvälisyydessä, kun TV-ruutuun on formula-ajojen jälkeen ilmestynyt englantia puhuva suomalainen. Humanistisen tiedekunnan olisi kenties syytä pyrkiä mitätöimään englannin kielen *pro exercitio* -kokeeni, sillä vuosien opinnoistani huolimatta en ymmärrä noiden sadan miljoonan dollarin miesten englannin kielestä mitään. Samalla siis, kun akateeminen tutkija koristelee työhuoneensa seinät lausein ”tässä paikassa kerjää ja kaupustelee vain henkilökunta”, tuodaan formula-tallin trasselijussille ilmaista drinkkiä missä tahansa maailman-kolkkan kapakassa. Mutta kulttuurielämä ja niin sanottu urheilumieli voivat myös yhdistyä mittasuhteissa, joita sanotaan kansainvälisiksi. Kun mittakaava on – ainakin näennäisesti – rajaton ja markkinabisnes ääretön, saavutetaan toiminnan ja tekemisen taso, jolla sisällölliset merkitykset katoavat ja merki-

tysten ylimmäksi moottoriksi kohoaa mittasuhte sinänsä: tapahtumisen megataso.

Megatason disseminaatio

Megatasolla lauseet voivat muuttua toimijoiden kesken vaihtokelpoisiksi ilman, että kukaan huomaa mitään. Seuraava toteamus ei tosin ole lähtöisin amerikkalaisen pragmatistifilosofin vaan suomalaisen formulakuljettajan suusta: ”Emmä tiedä, tai kyl mä tiedän, mut mitä välii sillä on?” Sanat ovat Mika Salon, joka on formularatojen Esa-Pekka Salonen. Varsinaisen tahtipuikonheiluttamisen lausuja on jättänyt Jukka-Pekka Sarasteelle, joka puolestaan on sinfoniaorkestereiden Mika Häkkinen. Aivan riippumatta siitä, kuka ansaitsisi arvonimen ”suomalaisen pianonsoiton Kimi Räikkönen”, eivät vertailut mega-artistien kesken ole kohtuuttomia. Kuuntelin jokin aika sitten sametinpehmeässä kesäyössä eetteristä tulvivaa radio-ohjelmaa, jossa kuuluisa suomalainen dirigentti todellakin käytti, tahallisesti tai tahattomasti, juuri tuota formulasuharin slogania. Muutenkaan Salosen puhetyyliä ja itsensä ilmaisemisen tapaa ei voinut aluksi erottaa hengästyneestä Mika Salosta. Megatasolla sisällöt eivät ratkaise vaan globaalinen mittakaava ja toiminnan volyyymi. Vastaavasta disseminaatiosta kertovat Luciano Pavarottin ja U2:n Bonon yhteisesiintymiset konserteissa.

Mutta eurooppalaisen identiteetin korskea ori ei hirnu vain oopperatenorien välisissä urheilukilpailuissa, vaan universaalikosmologista megaluokan harmoniaa kannattelee ennen kaikkea F1-radoilta aaltoileva moottoreiden laulu. Taide vaatii

toteutuakseen jonkinlaista pätevyyttä, mutta postmodernissa massakulttuurissa kuka tahansa voi tulla rikkaaksi ja kuuluisaksi osaamalla jonkin yhden asian, kuten hypätä suksilla tai paahtaa rataa kilpa-autolla. Voit tehdä aivan mitä mieletöntä tahansa, kunhan näkyvyys on maailmanlaajuista ja takana on massojen hurmio.

Formulakilpailuissa megakaava yhdistyy äärimmäiseen eksperimentoimiseen, joka kohtelee persoonan olemusta kaksita- hoisella tavalla. Massakulttuurissa kuka tahansa voi nousta muiden yläpuolelle, mutta kenenä tahansa oleminen on kuuluisuuden asemassa yhtä aikaa sekä äärimmäisen helppoa että äärimmäisen vaikeaa. Oleminen toiminnan kautta ei kiinnostu persoonasta vaan suorituksesta, mutta sankaruudelle olisi silti saatava kasvot. Formulakilpailut tuottavat persoonan ja valmistavat sankarin äärimmäisen perverssillä tavalla. Formulavaunu voi viedä kuljettajansa kunniaan, mutta se voi myös repiä pä- rinäpojat kappaleiksi ja saattaa heidät mennessään kuoleman taimitarhaan. Formulakilpailuissa kukoistaa rivous, ja se on fa- sistisen estetiikan mukaista. Formulakilpailuissa uhrataan kan- sallinen veri vallan ja vaikutuksen osoittamiseksi, eikä porva- risto ole koskaan hävennyt uhrata jälkeläisiään oman kunnian- himonsa tyydyttämiseksi.

Punamustavalko

Kansainvälisen kilpailun mahdollistaa oikeastaan kansallisen henki, ja kansallishengellä puolestaan on merkitystä vain suhteessa siihen, mihin se rajautuu: kansainväliseen yhteisöön. Kansainvälisyyden korostaminen korostaa paradoksaalisesti myös kansallisuutta, kun internationalismi eli internatsismi tuottaa ja sisältää natsismin. Formuloiden kohdalla tätä ekvi- valenssia on kuitenkin epäiltävä. Kansainvälinen kapitalismi voittaa paikoin kansallisen hekuman, mikä ilmenee muun muassa Ferrari-merkkiin kohdistuvana fanaattisuutena. Kysymys kuuluu, miksi rutiköyhät kansanosat, joiden liirat ja pesetat ovat katolisen kirkon ja pankkien hallussa, kokoon- tuvat luksuserkkien alle? Motiiveita ei voi erottaa kansalli- sista yhteyksistä, mutta 'kansalla' on silloin ymmärrettävä pi- kemminkin sosiaaliluokkaa. FI-fanaattisuus on pohjimmiltaan nationalistista, mutta kansallisen identifi- kaation kohde ei ole kansallisvaltio muualla kuin kenties juuri syrjäisessä ja kaikilta ilmansuunnilta rajatussa Suomessa.

FI-fanaattisuus on ritualisoidun aggression muoto. Siitä on selkeimmin kirjoittanut brittiläinen Rom Harrè käyttäen esimerkkinä jalkapallohuliganismia.¹ Kun yhteiskunta ei luo järjestyksiä, arvohierarkioita tai olemisen syitä elämänsä mer- kityksistä tyhjentyneelle työväenluokalle, tämä ottaa arvope- rustan omiin käsiinsä ja pyrkii luomaan ja ilmaisemaan arvojär- jestyksiä symbolisen toiminnan kautta. Anarkismin taustalla kukoistaa pyrkimys olla subjekti: vapaa, tahtova, tietoinen ja toimiva ihminen sekä yksilöllisessä että yhteisöllisessä merki- tyksessä.

Ongelmana on, että ritualisoitu aggressio on komplek- sista. Se kiertää peruskysymykset ja -ongelmat. Herää ky- symys, olisiko FI-fanaatikolla parempaa tekemistä kuin uhrata aikansa, vaivansa ja rahansa luovuttamalla ne Herra Ferra- rille? Logiikka on sama kuin muinaisen fasismin, jossa työ- väenluokkaa jymäytettiin oikein kunnolla ja kaikkea kansaa vedettiin nenästä. Pelkkää sattumaa kuitenkin lienee se, että Ferrari-sirkuksen visuaalinen ilme on sama kuin natsismin:

mustaa, punaista ja valkoista kuohuvana lippumerenä vello- vissa katsomoissa.

Parhaiten rotuoppi, siihen liittyvä fertiilisuuden idea ja kil- pailuideologia yhdistyvät keväisessä äitienpäivän formulassa. Sekä äitienpäivä että ralli ovat kumpikin natsien keksintöä. Englannin kielen sana *race* tarkoittaa sekä rotua että kilpailua: rasismiin johtaa naturalistinen *racin*g.

Tähtikeulan syvä totuus

Pierre Bourdieu opetti, että vauhti on sosiaalisen erottai- tumisen väline ja että sosiaalisen muodon ilmentymä on merkki.² Tässä on tähtikeulan syvä totuus. Potentiaalinen vauhti ilmaisee poissaoloa, lähtemistä, jättämistä oman on- nensa nojaan. Se, minkä piti yhdistää ihmisiä – liike – al- koikin tosiasiaa erottaa heitä toisistaan, luonnehtii Paul Vi- rilio.³ Asiasta on helppoa olla samaa mieltä. Syvällisin inter- subjektiivisuus on nykyisin sitä, kun perheautot törmäävät moottoritie liikenteessä. Kohtaamisen asemasta tapahtuva *tör- mäileminen* on tullut niin olennaiseksi osaksi ainakin amer- iikkalaista mediatodellisuutta, että sikäläisiltä TV-kanavilta voidaan katsella jopa camp-henkistä sarjaohjelmaa, jossa luon- nollisten ihmisten asemasta seikkailevat sideharso- ja laastari- päiset kolarinuket. Tuotantoyhtiöiden narustaveto ei ole ne- rokas vain vertauskuvallisena analogiana vaan myös realis- tisuutensa vuoksi. Ihmiskunta todellakin pakenee elämänsä ahdistuksia ja ankeutta turvavyöhykkeillä ja -puskureilla va- rustettuun autoon, joka kaikessa antifilosofisessa defensiivisyy- dessään on läntisen kulttuuripiirin suurimpien teollisten uhra-usten ja voimavarojen kohde.

Väitteeni on, että FI-sirkus hyödyntää samoja nekrofilisiä yllykkeitä, joiden vuoksi autoteollisuuden on mahdotonta myydä yhtään vauhtirautaa ilman kunnollista törmäysvideota, jossa koeajajan kasvot painautuvat esille räjähtäneen turva- tyynyn untuvanpehmeään syleilyyn. Lasin, pellin ja kromin kimalteeseen valettua ylpeyttä ei uhkaa vain uusiin autoihin sisältyvä ruumiin tuoksu ja kolarin myötä täydellistyvä or- topedien ahneus, vaan auto on jo itsessään eräänlainen pro- teesi, tekopenis ja hengellinen kainalosauva teknologisen ku- koistuksen puolesta ja sitä vastaan. Kyseessä on teollisen mas- sakulttuurin hybris, jonka tehtävä on todistella, että teknolo- ginen mielenlaatu voittaa kiireisten kurvien takana vaanivan kuolemanvaaran. Jos asioihin suhtauduttaisiin yhtä puhta- an rationalistisella hartaudella ja harkinnalla kuin millä fanaa- tikot asennoituvat kilpa-ajoihin, ei voitaisi kiertää moraalis- en nuhteen vaatimusta: filosofian laitosten ja Julkisen sanan neu- voston pitäisi yhteistuumin asettaa FI-kilpailut esityskieltoon niiden kylvämän asennemuokkauksen vuoksi. Vauhti on yleistyvä kuolinsyy.

Totuus on kuitenkin tässä: teknisen mielenlaadun fasi- noima ihminen on niin kiimoissaan teknologisen lumon he- rättämistä kinky-yllykkeistä ja vauhtifetisismistä, että häneltä oma keho ja ajallis-paikallinen olemassaolo ovat unohtuneet jo kauan sitten.⁴ Oikeasti hän haluaakin rampautua ja kuolla, hän haluaa innosta kiljuen päänsä pölkylle. Nuori varusmies tilittää Helsingin Sanomissa: Kun ajaa satasen asemasta kahta- sataa ja tekee tämän ilman turvavyötä, käy paremmin, kun ei jää autoon litistymään, vaan lentää suoraan tuulilasin läpi ava- rampaan ilmaan... Liberalistis-naturalistisen filosofian täytyy tämä hyväksyä. Formulakilpailuihin liittyy myös kaikki muu

ihanuus ja väkivalta, kuten terveyden pilaaminen ja lihan silpominen, kulutushysterian lietsominen ja luonnonvarojen tuhlaaminen. Autot kulkevat tupakkateollisuuden rahoilla, niihin liittyvät syöpäriski, hiilidioksidipäästöt ja sademetsätuhojen jouduttaminen. Tätä ei saa puhtaaksi edes Sauberilla.

Painovoima ja Boeing

Siirtyilemisessä paikasta toiseen ja kiirehtimisessä saa ilmaisansa huoli (*Sorge*).⁵ Kun huoli ja kiirehtiminen välittyvät teknologian kautta, on seurauksena autoilua, loputonta autoilua. Eikä kyse ole vain lauantai-illan niin sanotusta pillurallista, kun viisi tai kuusi twink-ikäistä karpaasia ahtautuu Toyota Corollaan, jonka radiopiiskassa heiluu ketunhäntä, jonka kojelautaan on kiinnitetty Wunderbaum-ilmanraikastaja ja jonka taustapeilistä roikkuvat huoltamolta ostetut karvanopat. Tämä on nimittäin *klassikko*. Sitten otetaan vähän alkoholia. Klassinen on myös kohtalo, kun *poliisi* ronkkii romuttuneesta Toyotasta viiden tai kuuden keskiyön cowboyn hennot pojanvarjalot, jotka voivat olosuhteisiin nähden hyvin (mikäpä juopon tuurin tappaisi). Näin suomalainen mies iskee naisia.

Mutta elonhuoli on myös järjestyneempää. Se on organisoitua, se on *liikennettä*. Se on pendelöintiä kodin ja työpaikan välillä, kuten työvoimaneuvoja sanoisi. Ihminen on kuin tamponi, joka luistaa paikoilleen ja takaisin, kun siinä on se asetin (*Gestell*).⁶ Suurin osa maailman liikenteestä on turhaa. Lähiöiden pihoista aamuisin katoavat peltikotterot päätyvät iltaisin senttimetrin tarkkuudella samaan ruutuun, josta ne lähtivät. Jos ajatteleminen olisi tärkeämpää ajamisen asemasta, ihmiskunta tulisi toimeen ilman paljota turhaa siirtyilyä, nykimistä ja hermoilua. ”Pysy kotona”, sanoo Ikean mainos. Sillä julkisissa tiloissa vietetty aika menee poikkeuksetta hukkaan, kuten jokainen on varmaan huomannut.

Heidegger kirjoittaa, että nykyajan ihminen ei käsitä teknisen maailman mieltä. Hän on paossa ajattelemista (*auf der Flucht vor dem Denken*).⁷ Hän ei ymmärrä, missä hän on mukana, eikä hän käsitä edes sitä, mitä hänen silmänsä näkevät, sillä ihmeestä on tullut hänelle jokapäiväisyys.

Kiitoradan ohjainvalot ovat kimaltavia pisteitä, joiden suhteet ja sijainnit vaihtelevat koneen rullatessa lähtöasemiinsa. Perämies asettaa kätensä kapteenin kämmenselän päälle, kaasukahva työntyy ihanasti eteen, kierrokset nousevat, ja koneen halogeenivaloviuhkat pesivät kiitoradan puhtaaksi. Yön kevyt polttoöljy virtaa palokammioissa, ja transsendentalistis-supernaturalistinen ultravioletti valaisee tieni. Mistä on kysymys?

Boeing 747-400 -suihkuturbiinijumbo painaa täyteen lastattuna yli 300 tonnia. Se on seitsemän täysinäisen rekka-auton massa. Suunnaton on se energiamäärä, joka tarvitaan nostamaan tämä kokonaisuus, tämä alumiinipellin, teräksen, lasin ja lukemattomien elektronisten ohjauslaitteiden ja tietokoneiden yhteiskyhäelmä kymmenen kilometrin korkeuteen, liikehtimään siellä planeettamme yhdestä maanosasta toiseen. Potentiaalienergia on niin hirveä, ettei laite pääse sellaisenaan laskeutumaan kentälle heti nousun jälkeen, vaan tankit on joko ajettava tai pumpattava ensin tyhjiksi. Puolet tämän koneen massasta on puhdasta lentopolttoainetta, kerosiini-nimistä petroolia.

Huomionarvoisempaa kuin tämä tapahtuminen sinänsä on se, ettei kukaan osaa pitää tapahtumisen valtavuutta erikoisena ihmeenä. Kyseessä ei ole pelkkä stonduksen totuus, ei

pelkkä erektion prometeinen kapina luonnonvoimia ja painovoimaa vastaan. Ihmismassat vaeltavat lentokenttien odotushalleista ja tunneleista toiseen. He eivät koe ihmetystä, fantasiaa, elämystä tai syyllisyyttä, jotka olisivat vallanneet vielä 1800-luvun ihmisen tämätapaisen ilmalaivamatkan jälkeen. Tämä on massaturismia, tämä on massakulttuuria, ja nyky-aikana asia kuin asia muuttuu hyväksyttäväksi ja arkipäiväiseksi, kun sen yhteyteen liitetään sana ”kulttuuri” (on mm. rikoskulttuuri, kalja-, viina-, olut-, kusi-, paska-, oksennus- ja prostituutikulttuuri).

Teknologista megatapahtumista luonnehtii käsittämättömyys, mutta suurin osa ihmisistä ei käsitä sitä, että he eivät käsitä. Tätä on ajattelemisen pakeneminen. Suurin osa ihmisistä on huonosti hereillä. He ovat kuin jatkuvassa horteisessa, he ovat unessa. Tämä unenkaltaisuus ei ole niinkään turtunutta, kohmeloista ja satunnaisesti kuorsaavaa kuin itse valittua ja tietoisista: se on aktiivista unohtamista. Kaikilla maailman lentoasemilla on pieni kappeli tai rukoushuone, myös Helsinki-Vantaalla. Ihmiset, jotka ovat hurskaita ja niin sanotussa teknologis-metafyysisessä uskossa, käyvät siellä torjumassa huonoa omaatuntoaan eli vakuuttelemassa itselleen tekevänsä kaikesta huolimatta oikein. Metafyysiikka antaa luonnonvarojen riistolle oikeutuksen. Sitten ei harmita, jos räjähtää. Luulen, että niin sanottu tekninen loistokkuus lentää maahan-syöksynsä viimeiset metrit ilman Concorde-luokan eleganssia ja turvaa.

Euroopan Unionin piirissä suunnitellaan tätä nykyä jumboa, jonka nimeksi tulee A 380 ja joka vetää ennätyskelliset 555 matkustajaa. Räjähdys on suunnaton, liekkimeri on käsittämätön, raudan, teräksen ja alumiinipellin sinkoilminen on speaktaakkelimaista, kun tällaiset koneet romuttuvat ja liekehtivät tulimeressä kappaleiksi. Tulevaisuudessa saamme yhä vaikuttavampia lento-onnettomuuksia. Jos post-modernin *glamour*-aseteen haurasta tähtivaloa välkehtivä runoratsu Suede tarvitsee lauluihinsa lisää tyhjyyden ja tila-avaruuksien metaforia, ovat betoniset lentoasemat, niiden asfaltitaset tasopinnat, bassojylinä ja etäiset horisontit ehtymätön lähde pitkästyksen, kaipauksen, vierauden ja turhautumisen ilmaisemiseen.

Euroopan uni

Vauhtien aiheuttama vieraantumisen ei ole vain symbolista tai pelkistetyn konkreettista vaan hyvin yhteiskunnallisesti todellista. Esimerkkinä tästä on se, että vuoden 2000 Euroopan Grand Prix'n F1-palkinnon kävi luovuttamassa komission puheenjohtaja Romano Prodi. Euroopan Unionin kannalta on suotuisaa miellyttää kansaa kilpa-ajoilla. Tämä on osa fasinoituvan massakulttuurin mediateollista vaikuttavuutta. Yhdentyvässä Euroopassa on tärkeää luoda yhteenkuuluvuuden lumous samalla, kun markkinatalouden teollisuushirviö rikkoo etnisiä rajoja pakottamalla väestöjä vaeltamaan tuotantoetöjen puitteissa maasta ja valtakunnasta toiseen. Hallintoylimystön huonosta omastatunnosta kertoo se, että EU:n toimielimissä panostetaan erityisesti fasismien- ja rasisminvastaiseen työhön. Samalla EU itse ja EU:n harjoittama kansallisen itsemääräämisoikeuden repiminen ovat merkittävimpiä syitä siihen, miksi kansallishenki nostaa nyt päätään eräissä kansainvaellusten uhreiksi joutuneissa maissa, kuten Itävallassa. Kun Euroopan uni

vihdoin päättyy, voimmekin herätä todellisuuteen, joka on muuttunut painajaiseksi.

Jos sosiaalisen segregaaation perusteeksi vaihdetaan etnisen jäsentymisen asemasta *merkki*, voidaan vähentää kansalliskiihkoisuutta tai ainakin ohjata se harmittomiin kohteisiin. Kansalaiset jakautuvat ”mercedes-benziläisiin”, ”jordaniläisiin”, ”williamsiläisiin” ja ”minardiläisiin”, ja Benettonhan ei vanhastaan ollut muuta kuin Oliviero Toscanin valokuvat ja merkki. Auto antaa ihmiselle persoonan. Auto jäsentää yhteiskunnan hegemonisesti ja autoritaarisesti. Suomalainen punaniska on *autoritari*. Hän uhraa vuoden säästönsä kokeakseen F1-kilpailujen huumen paikan päällä, mutta todennäköisesti hän ei kuuna kullan valkeana aja saati omista Mercedes-Benz-nimistä autoa. Silti hän *kannattaa* Mersua, hän jäsentää olemisensa merkityksen Mersun kautta, Mersu antaa hänen elämälleen tarkoituksen, hän palvoo Mersua.

Olevainen karkaa välähdyksittäin

Filosofit ovat tutkineet paljon olemista ja aikaa mutta vain vähän sitä, miten olemisen suhteet paikkoihin ja ajallisuuteen suhteutuvat toisiinsa liikkeessä. Liikkeeseen liittyy paljon dynaamista voimaa ja jännitteitä, ja arvostuserot ovat yhteiskunnallisen liikehdinnän motiivi. Mutta mistä johtuu, että nyky-yhteiskunnissamme liikkeellä on toisenlainen asema? Liike ilmaisee nykyisin väläyttämättömyyttä aivan niin kuin ministerimusun takapyörä, joka jäljentää kuvionsa slummialueiden asfalttiin pikaisen tutustumiskäynnin jälkeen. Liike ilmaisee hyväksytyä piittaamattomuutta aivan niin kuin Lamborghinirytsölöiden tapa tyhjentää taskurahansa sakkokassaan. Tämä on hyväntekeväisyyttä. 1970-luvulla liike yhdistyi tietoisuuteen. Nykyään liike on yhtä kuin todellisuuspako. Kyse ei kuitenkaan ole vain moottoriestetiikasta tai teknisestä fetisismistä, joka yhdistyy frommilaiseen psykopatologiaan, pakoon vapaudesta.⁸

Kyse on liikkeen olemuksesta. Paul Virilio luonnehtii vauhtien merkitystä osuvasti. Kun vauhti lähestyy valonnopeutta, se tappaa kaiken politiikan ja demokratian, sikäli kuin ne perustuvat jaettuun aikaan eli kirjoitetulle kulttuurille ominaiseen ajatteluun ja keskusteluun.⁹ Ydinohjukset, televisio ja formulat ovat yhtä ja samaa tuotepakettia. Joskus formula-auton nopeus on niin päätä huimaavaa, että television välketaajuus ei saa nopeudesta kiinni, vaan liike välittyy vastaanottimeen katkonaisesti, välähdyksittäin. Virilio kiinnittää huomionsa juuri siihen ja sanoo, että nopeus ja liike fragmentoivat todellisuutta, ne aiheuttavat todellisuuden välittymistä kohtauksittain. Niiden välissä on poissaolo.¹⁰ Kulttuurimme on tätä kaikkialla läsnäolon ja kaikkialla poissaolon vaihtelua, joka saa ilmaisunsa esimerkiksi ympärivuorokautisena live-uutislähetyksenä tai Stealth-pommikoneiden varjona.

Televisio on siis olohuoneen nurkassa loimottava strobovalo, jonka kuva vaihtuu 50 tai 100 kertaa sekunnissa. Samanlainen on elokuva, joka koostuu yhtä paljon aidoista kuvista kuin silmänpohjien verkkokalvoilla viipyvistä jälkikuvista. Ne hyödyntävät biologisen luonnon sopeutumiskykyä ja inhimillisen tajunnan hidasta kellotaajuutta. Myöskään reaktioherkät formula-ajajat eivät pysy enää nopeutensa perässä, mille voidaan löytää psykologis-fysiologinen selitys. Kyseessä on ”pyknoleptinen kohtaus”¹¹, se on eräänlainen mikrouni, jonka aikana aivot herpaantuvat pingoittuneesta keskittymi-

sestä, ja sata metriä sekunnissa kiihtävä kilpa-auto ehtii sinkoutua kaiteeseen sillä seurauksella, että muutamat katsojat ehkä kuolevat ajajan itsensä kiihrettiessä *vara-autoon*. Ihmettelyyn, miten tämä on mahdollista, eräs todistusvoimainen aikovikirurgi totesi selityksen piilevän vain siinä, että ”nämä ajajat ovat hulluja; kun he ovat tehneet hullusti kerran, he haluavat tehdä hullusti mahdollisimman nopeasti uudestaan.”¹² He ilmeisesti nauttivat vauhdin suomasta eksistentiaalisen katoamisen tunteesta. Tämä on juopumusta, tämä on jumalallista hulluutta, jolle Virilio antaa kosmologisen selityksen. F1-kuninkuuslajin maailmanlaajuisessa nopeuskiertueessa taivoitellaan ”kaikkialla ja ei-missään läsnäolon”¹³ universaalia tunnetta, joka ainakin toistaiseksi on ollut vain jumalien omaisuutta.

Kun olevaiset katoavat

Poissaolo ja liikkeen jatkuminen nykäyksittäin eivät ole vain teknisiä tai metafysisiä ominaispiirteitä. Vauhti saa olemassaolon katoamaan, ja Virilio siteeraakin apostoli Paavalia, jolle ”maailma sellaisena kuin sen tunnemme, on katoamassa”.¹⁴ Television välketaajuus ilmentää poissaolon ja läsnäolon vaihtelua. Mitä nopeammin kuva piiryy ruudulle, sitä pysyvämältä se näyttää, vaikka taukoa on määrällisesti yhtä paljon. Nopeus näyttää kurovan tyhjyyden umpeen. Virilion mielestä illuusio pysyvyydestä on samaa kuin illuusio olevaisen olemisesta, jonka hiukkasfysiikka on paljastanut suurimmaksi osaksi tyhjäksi tai ei-miksikään.¹⁵

Mutta vastaankin voidaan väittää. Vauhdin aiheuttama vieraantuminen on pohjimmiltaan illuusiota. Virilio analysoi perimmältään harhaa, ja näkemys, jonka mukaan vauhti riistää sekä koettua että absoluuttista olemassaoloa, ei todista kummankaan olemassaolon todella katoavan. Kyse on pelkästä vaikutelmasta; kyse on ajatteluperinteemme historiasta, jolle kaikki todellinen on näkymätöntä. Myös ristiriita koetun olemassaolon ja esineellisen olemisen välillä on ilmeinen. Kun filosofia on kiinnittynyt analysoimaan joko näkymätöntä tai objektiivista olemassaoloa, se on lähtenyt formuloiden matkaan ja unohtanut *kokemuksellisen olemassaolon*, aivan niin kuin Heidegger näkee. Myös tiiliseinä olemassaolon huomaa, kun siihen törmää, ja sitten kun törmää, niin varmasti huomaa. Olemisen unohtamisesta todistaa osin myös Virilion hehkutus omalle ”dromologiaksi”¹⁶ nimetylle katoamisen estetiikalleen, vauhdin filosofialle. Vauhti lisää vauhtia, ja kiihtyvyys voi olla kiihtyvää (tänään kiihdyn 2 m/s^2 , huomenna 4 m/s^2 , ylihuomenna 16 m/s^2). Vauhtikulttuurissa myös filosofia ja sen laitokset erottuvat eräänlaiseksi sentrifugiksi, jonka liepeiltä on ainakin jokaisella *Denken*-projektilla antautuneella tutkijalla taipumus sinkoutua jonnekin muualle. He yksinkertaisesti katoavat niin kuin onnettomat Augusto Pinochetin Chilessä. Vallan ja pyörimisen keskipisteessä keskipakoisvoimaa ei tietenkään ole – ei ole myöskään liikettä.

Universalismista

Virilion konspioima vauhdin filosofia hyödyntää populaarin kuvakulttuurin visioita ja median lumousta. Lisäksi se on heteroseksistisellä tavalla viriliä. Urheilun ja tieteen metafysiikka on erittäin patriarkaalista. Positivisti perheenisä asettuu mit-

taripatteriston taakse, hän peruuttaa tallista farmariauton ja suunnistaa valtatielle mielessään Playstation 2:n ohjelmoima ajomalli. Hän valloittaa todellisuuden niin kuin nainen valloittaa. Hän haluaa olla *maailman* mestari, hän valitsee Miss *Universumin*. Universtaista universaalimpien eli ”universities” meininki ei ole tästä metafysiikasta kaukana.

Selvää on, että formulakilpailujen, ylilentojen ja hävittäjäesitysten anti jäisi ohueksi ilman valtavaa meteliä ja kerosiinin hajua, joka vasta antaa machoilulle merkityksen. Kuitenkin jo Bertrand Russell opetti, kuinka ilmiöitä pitää tutkia. Ei pitäisi antautua turbohoreiden vietäväksi. Russell kertoo tuttavastaan, joka eräällä verstaalla työskennellessään piti tapanaan silloin tällöin nuuhkia valopetrooliastian pinnalta leviävää haihtumishöyryä. Kerran hän innostui väittämään Russellille, että aina ollessaan tämän haihtumishuurun vaikutuksen alaisena hän pystyi ymmärtämään maailmankaikkeuden arvoituksen. Ongelmana oli vain se, että humalatilanteen mentyä ohi oli totuuskin haihtunut. Filosofin kiinnostuttua asiasta hän pyysi ystäväänsä kirjoittamaan arvoituksen paperille ylös, kun hän seuraavan kerran olisi tässä tilassa. Sitten herrat erosivat. Tavatessaan uudestaan he palasivat puheenaiheeseensa, ja Russellin tiedustellessa, oliko hänen ystäväänsä ollut viime aikoina tuossa tilassa ja saanut selville maailmankaikkeuden arvoituksen, vastaus oli tyydytyksellä todettuna myönteinen. Innostuneena mies ojensi Russellille lapun, josta filosofi saattoi lukea maailmanarvoituksen selvittävät sanat: ”Valopetroolin lemu vallitsee kaikkialla.”

Massakulttuurin tarjoamia nautintoja, ekstaasia ja ekstaattisuuden selityksiä on syytä arvioida kriittisesti. Mutta filosofian kuluttaja voi päihtyä myös niin sanotusta rationalismista eli järjeksuskosta. Formulailla ja filosofioilla ei näytä ainakaan suoranaisesti olevan muuta yhteistä kuin yhteinen alkukirjain. Epäilen kuitenkin, että myös tieteessä ja filosofiassa ilmentyy jotakin massakulttuurin hekumaa lietsovasta maapalloistumisen intohimosta. Tiedettä ja formularheilua yhdistää megaluokan mittakaavaistuminen.

Ääretön merkityksettömyys

Modernissa yhteiskunnassa globalisaatio ja rajattomat markkinat takaavat sen, että mikä tahansa aineellis-immanenttiin tarpeeseen vastaava tuote voi tehdä valmistajansa elämästä menestystarinan. Jos tuotteesta tehdään sosiaalinen välttämättömyys kuten tietokoneen käyttöjärjestelmästä, internet-selaimesta tai matkapuhelimesta, menestykselle ei ole muita rajoja kuin vapaa kilpailu, ja sekin suosii usein keskittymistä.

Kiistattomuutta, ongelmattomuutta, nopeutta ja sujuvuutta painottava kulttuuri kuolettaa ajattelemisen ja filosofian. Materialismi, mekanismi ja naturalismi

ovat todistumattomien asioiden todisteluvaatimuksineen vartiontilikkeiden filosofiaa. Sama pätee akateemiseen tieteeseen. On turha sanoa mitään filosofiasta tai ihmisestä, kun voi tehdä merkittäviä läpimurtoja kansainvälisen kusiaistutkimuksen taholla osoittamalla olevansa maailman paras asiantuntija kusiaisten lasipurkinreunaakiipeämiskyvyn mittaamisessa koko universumissa.

Eksperitsoituminen ja massakulttuuri näyttävät vastakohdilta, mutta tosiasia ne tukevat toisiaan. Molemmat lähestyvät rajattomasti ääretöntä merkityksettömyyttä. Huojentavaa ja suhteellisuudentajuista olisi, jos turhuuden takana olisi pelkkää leikkimielistä ja kepeyden tavoittelua. Leimallista fanaattisille kamppailuille maailman suurimman turhuustieteilijän tittelistä on kuitenkin se, että myös monet filosofit ottavat sisällyksettömyyden vakavasti. He haluavat ikään kuin paneutua, he haluavat omistautua, he haluavat todistella ja osoittaa, he haluavat kaikin keinoin alleviivata ja selittää tavalla, joka ei jätä tilaa millekään tulkintoille tai vastaväitteille. Lopputulos on sama kuin formula-ajoissa: he ehtivät maaliin vain saapuakseen siihen, mistä he lähtivät. Virilio siteeraa Bachelardia: ”Sovellettu rationalismi on vain laajenemaan pyrkivää filosofiaa työssään... systemaattisen ajattelun hätäilyä, au-

Suomen rauhantutkimusyhdistyksen julkaisema
rauhan-, konfliktin- ja maailmanpolitiikan tutkimuksen aikakauslehti

KOSMOPOLIS

pyrkii edistämään sekä valtavirtaan kuuluvaa että siitä poikkeavaa, kriittistä tutkimusta. Neljä kertaa vuodessa ilmestyvä Kosmopolis on erinomainen ikkuna tuoreimpaan alan suomalaiseen tutkimukseen. Osallistu keskusteluun!

Tilauhinta 36 EUR, irtonumero 9 EUR. Tilaukset ja lisätiedot osoitteesta:
<http://www.helsinki.fi/lehdet/kosmo/kosmo.html> tai puhelimitse 03-2157693.

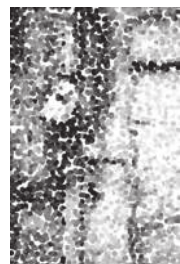
KOSMOPOLIS 3/2002



IHMISKUNNAN



ULKOPUOLELLA

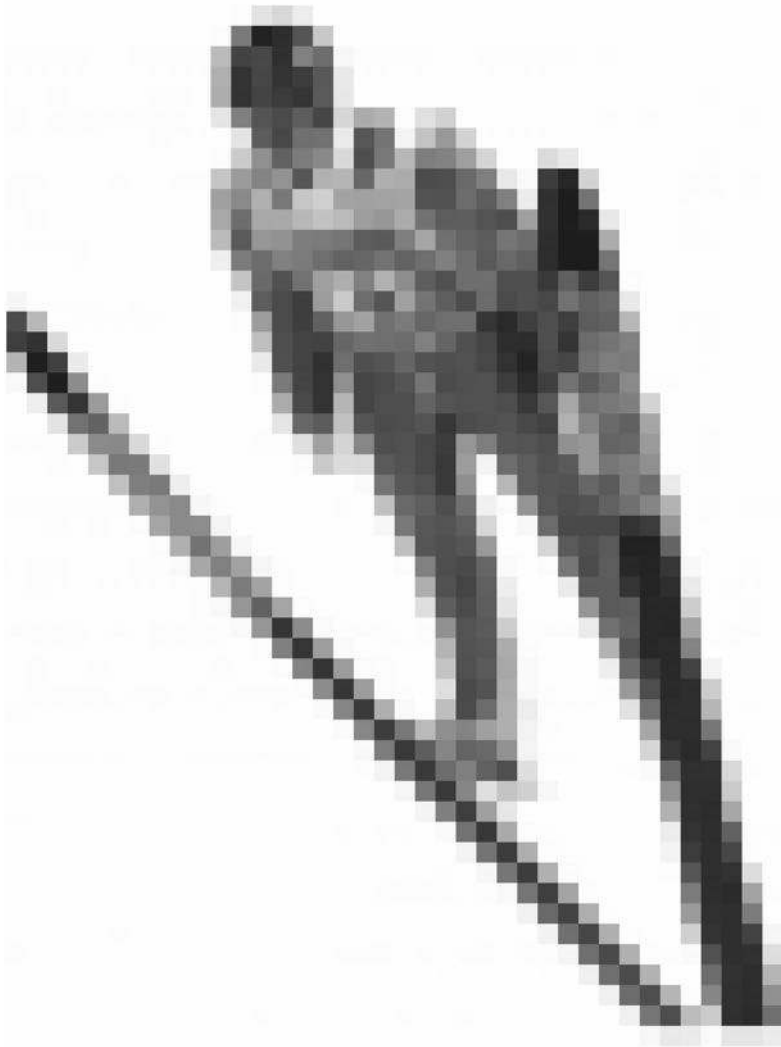


LEIRIT IHMISOIKEUKSIEN PAIKKANA (Frederico Raholä)
STASIS POLIITTISENA SAIRAUTENA (Mika Aaltola)

Eläinten vallankumous (Jussi Vähämäki)
Machiavellin demonisaatio (Paul-Erik Korvela)
Aikalaisen arvostelukyky ja muistin politiikka (Tuija Parvikko)
Narkomaanit ja kamppailu kansalaisuudesta (Rosa Meriläinen)
Heidegger: hairahtanut, kirottu ja anteeksi saanut? (Pertti Ahonen)

GLOBAALIN JÄLJET KOSMOPOLIS 4/2002 (ilm. helmikuussa 2003)

TAISTELU SODAN JULKISUUSKUVASTA (Tiina Seppälä)
SYYSKUUN YHDENNENTOISTA JÄLKEINEN MAAILMANKUVA (Kirsi Kallio & Jyrki Käkönen)
Terrorin mittakaavat (Neil Smith)
Avoliitto pyövelin kanssa (Elina Penttinen)
Kansainvälinen ympäristöoikeus (Timo Koivurova)
Keskustelu saamelaisalueen maa- ja vesioikeuksista (Jarno Väisänen)
Tampereleistulkintoja maailmanpolitiikasta 11.9. jälkeen (Matti Jutila & Jussi Ojanen)
Paikallisuuden emansipatoriset mahdollisuudet verkostomaailmassa (Aini Linjakumpu)



toritaarinen taipumus, jota kukaan ei kyseenalaista.¹⁷ Tämä filosofia on umpinaista, se on suljettua ja onttoa. Kuitenkin vasta periaatteellisten kysymysten esittämisestä, vasta systeimirakennelmien filosofisten ja ideologisten perusteiden arvioimisesta, kriittisestä mielestä, tyytymättömyydestä ja hyökkäävyydestä filosofia oikeastaan alkaa.

V-tyyli ja pitkästyminen

Hyppyriin nokalla tuulee viisi metriä sekunnissa. Kiilanokka halkaisee ilmaa seitsemänkymmenen kilometrin tuntinopeudella. Tihku piiskaa visiiriin ja housunlahkeet väpättävät selostaja-aitiossa. Mäkikotkan hyppyhaalari ei väpätä, sillä univormu on valmistettu ilmanvastusta siloittavasta mikrokuitukankaasta, ja se on pullistettu vaahtokumisella joustotäytteellä aerodynaamiseen muotoon. Olen laskenut koeluonteisesti alas Harjavallan K 60 -metrisestä hyppyrimäestä vuonna 1984. K-piste tarkoittaa niin sanottua kriittistä pistettä, jota pitemmät hyppy alkavat mennä pieleen. Mittaa kertyi neljätoista metriä, mikä on olosuhteisiin nähden paljon. Abiturientti päätti kevättalvella lopettaa, sillä hänen mielessään kävi ajatus, miten ikävää olisi ylioppilaskirjoitusten kannalta, jos maahantulossa nyrjähtäisi ranne. 18-vuotiaan mielikuvituksen ei mahtunut mikään suurempi onnettomuus.

Urheilija, joka hyppää mäkisuksilla, toteuttaa samaa elämäntutkimuksellista ontoutta kuin geenitutkija, joka luulee, että ihmisen toimintaa ja elämisen merkityksiä voidaan selittää tunkeutumalla ihmisen lihaan pipetin ja piikin avulla, kaivamalla esiin molekyylejä ja kromosomeja. Taustalta paistaa ahdistuksen kuilu: ”Tähän me pystyimme äärimmäisin keinoin, tämä on parasta, mihin me kykenimme, tämä ei tarkastele todellisuutta merkitysten näkökulmasta, tämä ei päde juuri minkäänlaisin inhimillisin ehdoin, ja siihen, mitä arvoa tällä on siltä kannalta, miksi ihmisen kannattaisi pysyä elossa, me emme osaa vastata, mutta älä sinä tule sanomaan meille, että elämäntyömme on valunut hukkaan!” En tulekaan, jos se auttaa heitä.

Martin Heidegger puhuu paljon tieteen ja teknologisen ajattelun aiheuttamasta pitkästyneisyydestä (*Langeweile*).¹⁸ Pitkästyminen on olemishuolen kiertämistä, se on pakenemista instrumentteihin ja metodeihin, joilla todellisuudesta koetetaan saada kiinni. Joskus myös praktiset merkitykset karkaavat, ja jäljelle jää pelkkä merkityksetön tuottelaisuus, jossa sinä olet olemassa enemmän tavaroita ja tuotantotilaa varten kuin muu elämä sinua tai sinä mitään muuta varten. Tieteellä ja filosofialla pitäisi olla muitakin merkityksiä, mutta kyllä myös masturbaatio kuuluu kuvaan yhtenä varimmista.

Pitkästyminen taustalla pesii aggressio. Masakulttuuri on filosofian vihollinen juuri siksi, että se laistaa ajattelemisen vaivan. Viihdytyksen kaipuu kertoo pitkästyneisyydestä, ja urheilu on monien mielestä parasta viihdettä.

Mutta mitä tehdä, kun viihde ei viihdytä? Viihdettä edeltää ja kaiketi myös seuraa viihtymätön tila, miksi viihdettä muuten tarvittaisiinkaan? Pitkästyneisyyden takana on kyvyttömyyden, heikkotahtoisuuden ja vaikutusvallattomuuden kokemus ja siksi myös jonkin verran padottua vihaa. Kenties se johtuu merkitysresurssien köyhyydestä, ehkä yleisestä alistaisuuden kokemuksesta, voimattomuudesta ja deprivatiosta, jotka ovat pitkästyneisyyden syitä, ilmaisuja ja pysyttäjiä. Nykyisessä ”hyvässä” työllisyystilanteessa pitkästyminen johtuu entistä useammin kurjasta ja ylikuormitetusta työstä, jonka jäljiltä ihmispoloinen saapuu kuvaruudun ääreen etsien edes jotain lohdutusta vapaudenmenetykselleen vieraan tahdon alaisuudessa.

Jalkapalloilija mukiloi toisen televisiossa, formula-ajaja kärventyi kuoliaaksi, silmänpohjamme näkevät moottorisahamurhaajaa, ja kansan kurttuinen käsi puristuu nojatuolin käden-sijaan huutaen: ”Saatana!” Urheilun kepeys ja leikkimielisyys, joita tieteessä edustavat peliteoria ja koe, kertovat kyllästymisestä. Kyllästymisen kyljessä kytee aggressio. Siksi on tarpeen nähdä aggression representaatiota: aggressiolajia. Keski-Euroopan mäkiviikkoa seuraavan festihumun takana vallitsee uteliaisuus, kiihko ja odottava aggressiivisuus. Se saattaa olla samaa alkuperää, jota Erich Fromm kuvaa teoksessaan *The Anatomy of Human Destructiveness* (suom. *Tuhoava ihminen*).¹⁹ On pirteä pakkaspäivä, on kirkasta ja puhdasta, on kuolemanvaara ja porvariston veri, on fallossymboliikka ja vertausku-

vallinen ejakulaatio. On riski, yltiöpäisyys ja kuolemanvaaran voittamisesta johtuva näennäisen vapautuksen kokemus, on hekuma, into ja jano, on yhteiseen aikakokemukseen liittyvä uuden vuoden aloittava sukupuolisen potenssin uusintamisi- riitti: kas näin pitkälle meiltä lentää!

Mäkihyppysä menestyvät vain maat, joilla on fasistisia perinteitä tai muita ideologioita jyrkänneitä, maat, joiden kamaralla katsotaan ”Vuoristosairaala” (Suomi, Saksa, Itävalta, Japani...). Formuloissa pärjäävät lisäksi Italia ja eräät Etelä-Amerikan näennäisdemokraattiset valtiot.

Seksuaalisuuskin katoaa

Istun keskitasoa edustavassa ravintolaliikkeessä, jonka sisäänkäyntiä somistaa valtiottoman kansamme poliittinen tunnus, sateenkaarilippu. Hideaway-baari mainostaa olevansa ”heteroystävällinen”. Kaksikymmentäyksivuotias sänkitukkainen poika on erittäin söpö. ”Sanon ihan suoraan, että olen sitten hetero”, painottaa hän, kun tarjoan hänelle lasillisen Koskenkorvalla terästettyä karpaloviinaa. ”Olen pulassa. En koskaan tiedä, mitä tekisin naisten kanssa. Taidan olla aika erikoinen, nautin kivusta”, paljastaa skinipää viiden minuutin keskustelun jälkeen. ”Ei, ei, et ole ollenkaan erikoinen”, vastaan, ”sadosokistiset fantasiat kuten kinky- ja bondage-harrastukset ovat erittäin yleisiä, ja totuus on, että monet naisista pitävät miehet oikein haluavatkin tulla naisten alistamiksi. Se on heidän haaveensa ja unelmansa. Onhan se nyt ihan eri juttu olla yliopiston kuin Veronican palveluksessa, mutta tiedän silti tämän: asianhan osoittaa jo naisten suuri suosio hallintokansli- oissa ja muissa bysanttilais-kryptistä metodologiaa soveltavissa organisaatioissa.”

Blondia huvittaa, hän hyväksyy selityksen. ”Tärkeintä on totetuttaa aistifantasioita poliittisesti korrektilla tavalla”, muistutan, mutta seuraavaa en sano suoraan. Pilottirotsi ja maihinnousukengät eivät auta, yhteiskunnassamme on paljon sadismia, ja vaarallisin ei ole Joensuusta tullut skini vaan Sisäasiainministeriön virkamies, jonka toimistotekninen organisaatio pitää huolen siitä, että ihmiset leimataan ja heidät identifioidaan eri ryhmiin lopullisesti ja tehokkaasti.

Seksuaalisuuden raaistumisessa, räsy pokerissa ja pornokaup- piaitten napakymppissä näkyy jotakin kehollisesta vieraantumi- sesta. Ne ovat idättäneet oheensa myös seksuaalipoliittisia peh- moliiikkeitä, kun kiinteiden identiteettien kautta tapahtuvaa määrittämistä ja vallankäyttöä vastustava queer-teoria on to- distanut, että ihminen valitsee itse oman sukupuolensa, ikänsä, toimintansa ja mielikuvansa sekä ”paikantuu vain hetkellisesti johonkin sukupuoleen”.

Pelkään pahoin, että se, miten vastustetaan, on taaskin sen leimaamaa, mitä vastaan käydään. Sukupuoli ei ole paikka, jossa käydään vierailmassa, eikä se ole hetkellinen ominais- piirre vaan mitä suurimmassa määrin pysyvä ominaisuus. Pu- keutuminen, käyttäytyminen ja tyyli ovat tietysti omia asia- alueitaan, mutta jos sukupuolesta puhuminen korvataan vaat- teita koskevilla käsitteillä kuten Sara Heinämaan, Petri Sipilän ja muiden feministien kirjoituksissa, on kysymys kehollisen kokemushorisontin hämärtämisestä. Seksiäkin voi olla vain, jos on olemassa kaksiarvoisen sukupuolieron mukainen suku- puoli, johon intohimot voivat kohdistua ja viitata. Näin on sekä homo- että heteroseksuaalisuuden kannalta. Sekä gender- pehmoilu että machoilminen kertovat kumpikin omalla ta-

vallaan vieraantuneisuudesta. Kun oma seksuaalisuus on ta- pettu sosiologisessa seminaarissa, mitä voi tehdä Jaska? Hän voi löytää sen uudestaan lävistysliikkeen SM-henkisessä taka- huoneessa.

Oi mikä ihana ilta – voi tapahtua mitä vaan

Vetelen sauhuja Kaivopuiston rannassa, istun vihreällä nurmi- kolla lootusasennossa sylimikro reisieni päälle avattuna. Kym- menen metrin päässä ohitseni kulkee poliisiauto. Hitaasti li- puvassa Mondeossa istuu kaksi raukean uneliasta poliisia. He eivät kiinnitä piiputteluuni erityistä huomiota, sillä työsken- telen aktiivisesti kannettavan Powerbookini näppäimillä. Pou- tapilvisen kesäpäivän kirkkaudessa he voisivat olla Suomen Akatemian tutkijoita, jotka filosofian professori on lähettänyt valkokuokkoja poimimaan saadakseen olla edes hetken rau- hassa, ajattelen.

Ihmisfiguuri levittää kätensä sadanviidenkymmenen metrin korkeudessa. Vastavaloon piirtyvä T:n muotoinen silhuetti kaatuu nosturikorin partaan yli kuin keila. Auringon säde- kimppu välkähtää nosturihissin takaa. Ilman ja veden tuulen- vireessä väreilevä kalvo ei kuitenkaan rikkoudu eikä elonpirtaa pitelevä hopealanka katkea, sillä se on valmistettu periksi an- tavasta vaijerista, joka pysäyttää taivaan halki syöksähtäneen ihmispommin kuin nuolen ja tempaa hänet edestakaiseen hei- luriliikkeeseen maan ja taivaan välille. Joustonarun toinen pää on kiinnitetty Pekkaniska Oy:n paikalle tuomaan nosto- kurkeen.

Benji-hyppy on Pohjoismaiden korkein, ja se tuo uska- liaan yrittäjänsä alas sataviisikymmentä euroa kevyempänä. Olemme pääkaupunkimme kultahammasrannikolla, jossa kiin- teistöjen neliöhinta on Suomen huimin. Porvarillisen ke- säidyllin keskelle pystytetty kuolemaa rienaava hyppysirkus paljastaa turhautuneisuuden takana kytevänsä suisidaalisuuden ja osoittaa kapitalismin ja skitsofrenian yhteenkuuluvuuden. Leppeänsovinnaisen julkisivun taustalla kytevät ahdistus ja ag- gressio, mikä on karmealla tavalla rappeutunutta ja rumaa. Mutta se on epäesteettistä muussakin kuin kauneusarvoja kos- kevassa mielessä. Keskeiset johtopäätökset koskevat aistisuutta. On välttämätöntä, on huolellisesti ajateltua, on syvällisesti filosofista ja jopa taloudellisesti kannattavaa harjoittaa sym- bolista itsemurhan representaatiota valtakunnan merkittävim- mällä ohikulkijoiden ja taivastelijoiden foorumilla, jossa kei- karit, leveilijät ja Bemareillaan kerskailijat käyvät harjoitta- massa itsetehostusta. Sillä enää vain altistuminen kuoleman viikatteelle voi taata elämälle suurempaa merkitystä kuin kaupungin kalleimmassa merenrantakahvilassa nautittu pulla- kahvi.

Tieteellinen selitys: ihmiset ovat niin vieraantuneita omasta eksistensistään, että he arvelevat voivansa tuottaa itselleen ole- massaolon kokemuksen *extreme*-kokemusten kautta. Tästä on kysymys yltiölajien suosiossa: taekwondo, kalliokiipeily, kick- boxing, laskuvarjohyppy, viiltely, neulanpistot, Yllytyshullut jne. Olisi yksinkertaistavaa väittää, että kyse on vain isojen miesten tärkeistä tehtävistä. Kyllä kysymys on syvällisestä filo- sofista. On välttämätöntä altistua kuolemalle, on tarpeellista uhrata elämää, on heikumallisen innostavaa inspiroida esiin riski, sillä vain hengissä pysymisen vastakohta takaa elämälle suuremman merkityksen. Ja tämä kaikki on kristillisellä tavalla kompleksista. Kun lyö oikein kunnolla, niin tietää miltä hyvä

olo tuntuu. Mutta loogisesti ajatellen musta ei tule mustemaksi sen kautta, että se vertautuu vastakohtaansa, valkoiseen; hyvä ei paremmaksi sen kautta, että sen rinnalla kasvaa jotakin pahaa. Tämä vastakohtilla ja kontrasteilla operoiminen on hyvin kristillistä ja samalla fasistisen estetiikan mukaista. Elämän merkitys kirkastuu teräksen ja raudan kosketusta vasten, eikä siitä ole itsensä Perkeleen sormenjälki kaukana.

Sama pätee vauhtilajien hurmioon. Karnevaaleihin kutsutaan katsojaksi kuolema, jotta tyhjänpäiväisyys saisi arvoisensa merkityksen. – Ja kenties myös Kaivopuistossa käy eräänä päivänä niin, että kaupallisen TV-yhtiön makaaberit uutiset saavat jälleen herkutella pienoisella katastrofiuutisella, kun kuperapintaisen katodisädeputken kuvapinnalle ilmestyy asiansa valittaen toteava pää, joka vahinkovakuutusututkijan matalalla peruskurkkuaänellä antaa asioille yksityiskohtaisen immanentin selityksen: ”Ja sitten kävi niin, että hyppyvaijerin kiinnitysköyttä pidellyt välipala irtosi ja lukituslaitteen syöttöramppi aukesi, ja henkilö yksinkertaisesti paiskautui mereen. Jatkossa asiaan kiinnitetään huomiota yhä enenevässä määrin.

Hektinen hetkinen

”Älkää yrittäkö säätää televisionne ääntä tai kuvaa, sillä vika on lähetyksessä”, valistaa entisaikojen amerikkalainen slogan viitaten siihen tosiasiaan, että häiriötilat ihmisten välisessä kommunikaatiossa eivät välttämättä johdu vastaanottimen ominaisuuksista. Intersubjektiiivisuuden ja vuorovaikutuksen merkitys on monilta varmaan unohtunut, sillä niin suosittua on tajunnan sisäiseksi tematisoitujen ruuvien kiristely matkasaarnaajien ja kansankynttilöiden markkinoimissa mielenhallintaoppaissa²⁰, etunenässä tietysti neurolingvistinen prosessointi. Samanaikaisesti myös yhteiskunnalliset normiruuviut ovat jatkaneet kiristymistään.

Nykyajan teeveekasvon julistuksen modernille ihmiselle voisi kiteyttää seuraavasti: ”Yrittäkää kaikin keinoin säätää vastaanottimenne ääntä ja kuvaa, vaihtakaa vanha mulkosilmänne suorakulmaiseen ja tasapintaiseen sadan hertsin digitaalivastaanottimeen, niin saatte maailmastanne laakea-alaisemman ja vähemmän silmää rasittavan kuvan. Rakentakaa kotinne Dolby Surround -elokuvateatteri ja antakaa naapureidenne tietää, miltä peräkamarihanne jyriävä viiden richterin maanjäristys tuntuu, kun sitä kuunnellaan viereisessä kääntövuoteella varustetussa elementtiyksiossä. Asettakaa tajuntanne otolliseksi meedioiden asennemuokkaukselle ja mielipiteenmanipulaatiolle, sillä lähetyksen sisältö ei muutu.”

Kirjoitan tekstiäni Lumeessa, se on: Taideteollisen korkeakoulun hypermedialaboratoriossa, jonka rakentaminen maksoi 140 miljoonaa markkaa. Edessäni on monitoreja, joiden tyhjyyttään hehkuvat videokanavat luovat huoneeseen sinertävän valaistuksen, samanlaisen, joilla narkomaaneja estetään piikitämästä itseään julkisten tilojen käymälöissä. Sormeni on liipaisimella, teen tajuntateollisuuden hyökkäykselle saman kuin Jean-Philippe Toussaint: suljen fosforinkäryisen kuvaputkeni ikuisesti.

Viitteet

1. Harré 1986; Marsh, Rosser, Harré 1994.
2. Bourdieu 1998, s. 18–20, 44–46.
3. Virilio 1998, s. 67.

4. Vauhtifetisismien filosofisesta manifestaatiosta tarkemmin Hankamäki 2000, s. 55–56.
5. Heidegger 1986, s. 211.
6. Martin Heidegger tarkoitti sanalla *Gestell* puitetta tai paradigmaa, jossa teknologinen ajattelu toteutuu. Ks. esim. Heidegger 1967, Heidegger 1985, s. 23 ja Heidegger 1988. Valottaakseen puitteen ennakkolta ohjaavaa luonnetta ja esioletuksenomaisuutta muutamain suomalaiset kirjoittajat menivät kääntämään sanan *Gestell* muotoon ”asetin”. Samoihin aikoihin TV:ssä mainostettiin Tampax-tamponeja kehuun, että ”kun siinä on se asetin”. Lause sai tietysti hampaat kiiltämään muutamien muiden ironisissa suupielissä. Mutta totta toinen puoli. ’Asetin’ kuvaa tavallaan hyvin, mistä on kysymys. Länsimainen metafysiikka pelastuksen periaatteineen on eräänlainen terveysiede.
7. Heidegger *Gelassenheit*-puheessaan vuonna 1955 (Heidegger 1979, s. 12).
8. Fromm 1976a.
9. Virilio 1998, s. 87–89.
10. Virilio 1994, s. 9–10.
11. Virilio 1994, s. 9–10.
12. Niin sanotussa ”turva-autossa” ajajien perään kiihuhtava aivokirurgian professori Jim Watkins kesällä vuonna 2000.
13. Virilio 1994, s. 26.
14. Virilio 1994, s. 39.
15. Virilio 1994, s. 32, 99–100.
16. Virilio 1998, s. 30, 38.
17. Virilio 1994, s. 31.
18. Ks. esim. Heidegger 1983 ja Heidegger 1987, s. 3–4.
19. Fromm 1976b.
20. Kiitollisena esimerkkinä nauruhermojen vastuuttomasta repimisestä voi mainita teoksen nimeltä *Johdan itseäni: aikaa on, energiaa riittää* (1999), joka sopisi sohvalukemiseksi vaikka toimitusjohtaja Uno D. G. Turhapurolle. Vaikea sanoa, ovatko julkaisijat niin älyttömiä ja onntoja vaiko niin taitavia ja ovelia, että he tällä tavoin tekevät pölväisteistä pilkkua!

Kirjallisuus

- Mari Aulanko, *Johdan itseäni: aikaa on, energiaa riittää*. Gummerus, Helsinki 1999.
- Pierre Bourdieu, *Järjen käytännöllisyys. Toiminnan teorian lähtökohdita*. Suom. Mika Siimes. Vastapaino, Tampere 1998. (*Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, 1994).
- Erich Fromm, *Pako vapaudesta*. Suom. Markku Lahtela. Kirjayhtymä, Helsinki 1976 (a). (*Escape from Freedom*, 1941).
- Erich Fromm, *Tuhoava ihminen*. Suom. Markku Lahtela. Kirjayhtymä, Helsinki 1976 (b). (*The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973).
- Jukka Hankamäki, *Kuka halusi murhata filosofin? Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta*. Feenix, Helsinki 2000.
- Rom Harré (toim.), *The Social Construction of Emotions*. Blackwell, Oxford 1986.
- Martin Heidegger, ”Der Ursprung des Kunstwerkes”. *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt am Main 1967.
- Martin Heidegger, ”Die Grundbegriffe der Metaphysik”. *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, 2. Abt. Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. 7. Aufl. Neske, Pfullingen 1988 (1962).
- Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. 5. Aufl. Niemeyer, Tübingen 1987 (1953).
- Martin Heidegger, *Gelassenheit*. 6. Aufl. Neske, Pfullingen 1979 (1955).
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 16. Aufl. Niemeyer, Tübingen 1986 (1927).
- Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. 5. Aufl. Neske, Pfullingen 1985 (1954).
- Peter Marsh, Elisabeth Rosser and Rom Harré, *The Rules of Disorder*. Routledge & Kegan Paul, London 1994 (1978).
- Jean-Philippe Toussaint, *Kylpyhuone*. Suom. Mirja Bolgar. WSOY, Helsinki 1987. (*La salle de bain*, 1985).
- Jean-Philippe Toussaint, *TV*. Suom. Erkki Jukarainen. Basam Books, Helsinki 2000. (*La Television*, 1997).
- Paul Virilio, *Katoamisen estetiikka*. Suom. Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 1994. (*L'esthétique de la disparition*, 1980).
- Paul Virilio, *Pakonopeus*. Suom. Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 1998. (*La vitesse de libération*, 1995).

ecce homo

TAPANI KILPELÄINEN

Kaksi suomennosta eräästä sairaskertomuksesta

Kranksein ist eine Art Ressentiment selbst. – Hiergegen hat der Kranke nur Ein grosses Heilmittel – ich nenne es den russischen Fatalismus, jenen Fatalismus ohne Revolte, mit dem sich ein russischer Soldat, dem der Feldzug zu hart wird, zuletzt in den Schnee legt.

(Ecce homo, Warum ich so weise bin, § 6)

Ecce homo. Miten tulla sellaiseksi kuin on. Käännös Tuikka Ljungberg, esityö Kari Kulovaara, tarkistus Markku Saarinen. Unio Mystica, Helsinki 2002. 158 s. (=L/U)

Ecce homo. Kuinka tulee siksi mitä on. Suomentanut Antti Kuparinen. Summa, Helsinki 2002. 156 s. (=K/S)

Nietzschen toiseksi viimeisen kirjan, eräänlaisen omaelämäkerran tuoreet suomennokset

lähtevät eri suuntiin jo ulkoasuillaan. Unio Mysticin käännöksen kannessa on yksi tuimmista Nietzsche-kuvista, missä Nietzsche katsoo vakavana ja titaanisena vasemmalle. Summa taas on valinnut huomattavasti harvemmin nähdyn, Hans Olden vuonna 1899 ottaman valokuvan. Siinä vatsatapuhujanviiksinen filosofi on parantolassa.

Kuvat ovat omiaan edustamaan kahta erilaista käsitystä Nietzschestä: ensimmäinen väkevää ja miehistä maailmanmuuttajaa, toinen kuolaavaa mielipuolta. Vain toinen näistä käsityksistä on sympaattinen, ja oikea. Jälkimmäinen.

Nikolai Berdjajev on väittänyt romantismia ja aristokratian olevan täydellisen länsimaisia ilmiöitä. Jos niin on, mitä silloin on pääteltävä siitä, että Nietzsche – joka on silkkaa romantiikkaa ja aristokraattisuutta koko mies – ilmoittaa *Ecce homo*-mossa kaunan hengen valtaaman sairaan parhaaksi parannuskeinoksi venäläisen fatalismin? Siitä, että hänen etsimänsä löytyy slavofilian ja alemmuudentunteen välillä keinahtelevasta venäläisyydestä?

Itäinen kohtalousko on parannuskeino siksi, ettei *amor fati* ole koskaan ollut mikään varsinainen länsimaiden vahvuus; pi-

kemminkin sitä on pyritty kaikin keinoin välttämään. Ainahan on jotakin tehtävissä, eikä koskaan ole liian myöhäistä.

Aina on liian myöhäistä.

Nietzsche hahmottelee taudinkuvan. Mieliteko olevan muuttamiseen on elämän parhaamista, sillä halu muuttaa elämää on vain elämänkaunan kääntöpuoli. Olemme nihilismin ytimessä. Mitä muuta kuin nihilismia on toivoa olevaa olemattomaksi, mieliä olemassaolevan ja jo tapahtuneen katoamista? Maailma makaa niin kuin se makaa, eikä mikään ole muuta kuin *was der Fall ist*. Halu muuttaa maailmaa ja elämää on nihilismia siksi, että tällaiseen haluun sisältyvä käsitys maailmasta on puhtaasti nihilistinen. Nihilistille elämä on pelkkä käsitteilyn esine, jotakin, joka aina voidaan ajaa olemattomuuteen. Sitä voidaan rajoittamattomasti syyttää ja syyllistää.

Arvioidessaan sanontaa ”yksi suomalainen vastaa kymmentä ryssä” Jussi Hanén on todennut: ”Mitä siitä? Venäläiset vain tyynesti hyväksyvät sen.” Tästä on kyse. ”Olla hyväksymättä ylipäänsä enää mitään, olla ottamatta enää mitään taakseen, olla enää *nilemättä* mitään – ylipäänsä olla reagoimatta...”, näin Nietzsche kuvaa venäläistä kohtaloonluottamista (K/S, s. 29). Salavihasta vapautumisen edellytyksenä ei ole sankarillinen taistelu, vaan kohtaloon alistuminen; kaunaisesta ajattelusta voi päästä vain luopumalla, päästämällä irti kerta kaikkiaan.

Etä ja itse

Ecce homo ei ole sankaritarina. Se on sairaskertomus. Se kertoo sairaudesta ja siitä paranemisesta, kaunasta paranemi-

sestä. ”Nietzschekö kaunainen?” saattaa joku kysyä. Tietenkin: miten muuten hänellä voisi olla kokemusta dekadenssista, kuten hän kirjan alkusivuilla kehaisee? Juoppo ei juomalaulua laadi, mutta ei sitä sävellä raittiusintoilijakaan.

Jälkimaailma muistaa Nietzschen muutenkin kuin vatsavaivaisena marisijana siksi, että hän ajatteli omaa elämäänsä tai pikemminkin *ajatteli oman elämänsä*. Nietzschen ajattelun mahdollinen suuruus on hänen tavassaan kitkeä pois jok'ikinen mieliteko muuttaa mitään, nähdä jokaisessa tuollaisessa muutoksen halussa närän ja nihilismin kädenjälki. Hänen diagnoosinsa koskevat häntä itseään, mutta yhtä lailla ihmistä ylipäänsä: tähän tautiin hän koettaa vastata yli-ihmisellä, joka tietenkään ei ole mikään ihminen potenssiin sata, vaan jotakin aivan muuta kuin ihminen. Kun Zarathustra kutsuu ihmistä joksikin mikä on



KATSO IHMISTÄ!

Ecce homo. Wie man wird, was man ist.

Friedrich Nietzschen 18. kirja.
Valmistui 1889, 1. p. 1908.

Ensimmäinen täydellinen laitos sisältyy Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin toimittamiin koottuihin teoksiin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. de Gruyter, Berlin 1967- ja *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. de Gruyter/DTV, Berlin/München 1980.

Sisältää esipuheen, alkulauseen sekä neljä päälukua: ”Miksi minä olen niin viisas”, ”Miksi minä olen niin älykäs”, ”Miksi minä kirjoitan niin hyviä kirjoja” ja ”Miksi minä olen kohtalo”, joista kolmanteen lukeutuvat arviot Nietzschen omista teoksista *Geburt der Tragödiestä* (1872) *Der Fall Wagneriin* (1888) ja *Götzen-Dämmerungiin* (1889).

Peruskiistat on käyty siitä, tulisiko kirjassa tunnistaa

- omaelämäkerta vai sellaisen parodia;
- psykologinen runsaudensarvi vai litteraari kollaashi;
- osoitus tekijänsä sairaalloisesta megalomaniasta vai tieteellis-taiteellis-filosofisesti kiinnostava itse-erittely;
- eettis-poliittisen radikaalitaantumuksen julistus vai länsimaisen kulttuurin elvyttävä analyysi;
- säällittävän ikipojan autismia vai myöhäismodernin kollektiivitajunnan luhistumista

Kommentareista ks.:

- Sarah Kofman, *Explosion I. De l'Ecce homo de Nietzsche*. Galilée, Paris 1992.
- Gary Shapiro, *Nietzschean Narratives*. Indiana University Press, Bloomington 1989.
- Hugh J. Silverman, *The Autobiographical Textuality of Nietzsche's Ecce homo*. Teoksessa *Why Nietzsche now?* toim. D. O'Hara. Indiana University Press, Bloomington 1985, s. 141-51.
- Staten, Henry, *Nietzsche's Voice*. Cornell University Press, Ithaca 1990.

Nietzschen elämästä ks.:

- Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsches Biographie*. Hanser, München 1978.
- Charles Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. (1958). Galilimard, Paris 1979.
- Ivo Frenzel, *Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (1966) Rowohlt, Hamburg 1970.
- Begegnungen mit Nietzsche*, toim. Sander L. Gilman. 2. p. Bouvier, Bonn 1985.
- Joachim Köhler, *Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*. Greno, Nördlingen 1989.
- Ronald Hayman, *Nietzsche. A Critical Life*. (1980) Quartet, London 1981.

ylitettävä, hän ei suinkaan usuta parantelemaan ihmistä, vaan hankkiutumaan eroon ”ihmiseksi” kutsutusta, kaunan määrittämistä elämän muodosta.

”En lainkaan tahdo, että mikään tulee muuksi kuin mitä se on; minä itse en tahdo tulla miksikään muuksi” (K/S, s. 54). Nietzsche on opetellut arvioimaan elämänsä ilman mitään ulkopuolista mittapuuta, ja tällainen on hänen johtopäätöksensä. Hän ei voi kuin rakastaa kohtaloaan, sillä kaikki muu olisi kaunaista – kaikki muu olisi elämän kieltämistä.

Nietzschele rakas *Distanz-Gefühl* (sana, jolle sivumennen sanoen ei kummassakaan käännöksessä ole keksitty kunnollista suomenkielistä vastinetta) on tällaisen uudelleenarvioimisen välttämätön edellytys. Se, joka ei kykene ottamaan välimatkaa, katsoomaan loitolta, ei myöskään pysty arvioimaan uudelleen. Kaikkien koomis-heroisten sankarinietzsche-tulkintojen yhteisenä erheenä on kuvitelma, ettei Nietzsche katsoisi genealogin ja nihilisminpaljastajan silmillään myös itseään, ettei hän alituisesti ulottaisi kaikkien arvojen uudelleenarviointiaan myös itseensä. Kohtaloaan ei voi rakastaa, jos samaan aikaan pitää itseään maailman napana.

Tässä on ehkä yksi avain Nietzschen kirjalliseen tyyliin. Salaivainen itsekorotus ja julkeat väitteet ovat toimivina tyylikeinoina vain sellaisen ulottuvilla, joka kykenee tarkkaamaan itseään kuin ulkopuolisen silmin. Nietzsche on oikeassa väittäessään kaiken olevan vaarassa filosofin edessä. Hän piti ehkä turhanpäiväisenä lisätä, että suurimmassa vaarassa on filosofi itse.

Venäläinen sotilas ei enää jaksa ja yksinkertaisesti tuupertuu lumeen. Hänet kelpaa nostaa Nietzschen tunnetuimpien käsitteellisten henkilöiden, esimerkiksi Dionysoksen, Sokrateen tai papin rinnalle. Häneltä saamme myös lukuneuvon *Ecce homon* varalle – Nietzsche kun pelkäsi lukijoidensa ymmärtävän väärin, erehtyvän. Lukiessamme *Ecce homoa* meidän ei pitäisi eksoottisesti Nietzscheä eikä hänen käsitteellisten henkilöidensä jäljiltä. Heidä me ajamme, heidän myötään ajattelemme.

Nietzschen saksan ja minkä tahansa Nietzsche-suomennoksen välissä on J. A. Hollo. Kaikkien käännösten joukosta juuri Hollon suomennokset ovat luoneet Nietzschen suomeksi, määrittäneet sen, miltä Nietzschen proosan pitää suomalaisten korvaan kuulostaa. Niin hyvässä kuin pahassa on myös tuoreita Nietzsche-käännöksiä verrattava Hollon klassikoihin.

Unio Mystican suomennoksella on

puolellaan yksi etu: se on sujuvampaa suomea. Sujuvuudesta maksettu hinta on kuitenkin liian suuri, sillä käännös karkeistaa Nietzschen sanontaa kohtuottomasti. Kuparisen suomennos sen sijaan on virkerakenteidensa hetkittäisestä kolhoudesta huolimatta aistikkaampi, se kykenee säilyttämään verrattomasti useamman alkutekstin sävyistä. Kaiken lisäksi Kuparinen on osannut kuunnella Holloa, hänellä on ollut kyllin tarkka korva (ja nenä) ”kyllä-sanomisen” tai ”kymnaasi-koulutuksen” kaltaisten yhdyssanojen rakentelijaksi.

Koskettaa väärää kieltä

Selvimmin Kuparisen ylivoimaisuus näkyy kuitenkin maussa. Mainitsen vain yhden esimerkin. Ljungberg painee Nietzschen kirjoittamaan ”Schopenhauer teki emämunaoksen tässä” (L/U, s. 76), kun alkutekstissä on *Schopenhauer vergriff sich hier* – kuinka kukaan Nietzschen kääntäjä voi vakavissaan kuvitella Nietzschen antautuvan ”emämunaoksen” kaltaiseen alatyyliseen vallattomuuteen? Nietzsche saattoi olla hullu, mutta tyylitajuton hän ei ollut. Kuparinen ratkaisee sinänsä hankalasti suomennettavan ilmaisun kääntämisen tyylikkäästi sanomalla Schopenhauerin *erehtyneen* (K/S, s. 70).

Kenellekään ei tulle yllätyksenä, että myös suomennosten kriittiset koneistot eroavat toisistaan kuin yö ja päivä. Unio Mystica on tyytynyt mahdollisimman vähäisiin selityksiin, kun taas Summan käännös on varustettu runsain selityksin ja tekstin historiaa valaisevalla esipuheella.

Kenellekään ei pitäisi olla epäselvää, kumpaan käännökseen kannattaa turvautua.

Viite

1. Nicolas Berdiaev, *Constantin Leontiev, un penseur religieux russe du dix-neuvième siècle*, ransk. Hélène Iswolsky. Berg International Éditeurs, Paris 1993, s. 18. Alkuteos julkaistiin venäjäksi 1926.

JARKKO S. TUUSVUORI

Optikkokäynti

1. pääluvun 1. osion 1. ja viimeinen lause

Nietzsche (N):

”Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit vielleicht, liegt in seinem Verhängnis: ich bin, um es in Rätselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt.”

”Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, *Perspektiven umzustellen*: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine ’Umwerthung der Werthe’ überhaupt möglich ist. –”

Ljungberg (L):

”Olemassaoloni onnekkuus, jopa ainutlaatuisuus, piilee sen kohtalonomaisuudessa. Ilmaistakseni asian arvoituksen muodossa olen isänäni jo kuollut, mutta äitinäni elän edelleen ja vanhenen.”

”Minulla on nyt *näkökulman vaihtamiseen* tarvittava tieto ja taito: tämä on ensimmäinen peruste sille, että ’kaikkien arvojen uudelleenarviointi’ saattaa olla mahdollista ainoastaan minulle.”

Kuparinen (K):

”Olemassaoloni onni, kenties sen ainutlaatuisuus, piilee sen kohtalokkuudessa: arvoituksen muodossa ilmaistuna olen isänäni jo kuollut; äitinäni elän vielä ja tulen vanhaksi.”

”Nyt minulla on käsissäni taito, minulla on kädet joilla siirtää *perspektiivejä*: ensimmäinen peruste sille, että ehkä yksin minulle on ylipäänsä mahdollinen jokin sellainen kuin ’arvojen uudelleenarvioiminen’.”

Heti ykköspykälää vertaillen lukemalla hahmottuu suomennosten erilaisuus. L etsi kevyesti etenevää kerrontaa, joka nostaa tehohakuisen hurma-N:n täsmällis-tinkimättömän asia-N:n edelle. Paikoin pyrkimys yleistajuisuuteen tuottaa parempia tuloksia kuin liika sanatarkkuus (esim. ”pään-

särky ja työläs limanyskiminen” vs. K:n ”aivosärky ja tuskallinen liman ylenantaminen”). Mutta K:n huolellinen työ säilyttää oivasti myös N:n ’teknisemmät’ termit (esim. ”elämän kokonaisongelma” vs. L:n ”elämän kokonaisvaltainen ongelma”; ”optiikka” vs. ”näkökulma”).

Alkulauseen L jakaa kahtia. Pilkkominen kuuluu hänen perusratkaisuihinsa läpi suomennostyön. K taas seuraa lähtötekstin rakenteita ja välimerkitystä kautta linjan siksi uskollisesti, että avaukseen tuotu ylimääräinen puolipiste tuntuu tyylikoltta. Hän vaihtaa jostain syystä muutamaa riviä myöhemminkin kaksoispisteen puolikkaaksi.

Ensi rivien taajaa *ei*-sisäisointua L tapalle ”uus”- ja ”en”- (puoli)-loppusoinnuihin. K kääntää proosallisemmin. Kirjaimellisempi ote säästää loppukatkelmassa erityisen ansiokkaasti N:llä tärkeän, ja osissa muutenkin korostuvan, käsittämiseen tarrautuvan ”käsi”-aiheen. L kadottaa käsipuheen ja hämärtää myös, jos kohta sinänsä luontevammalla ilmaisulla, perspektivistisen siirtymän. Arveluttavasti hän vie tekstiin uusina aineksina tieto-taito-konjunktion ja viittauksen arvovaliteettiin. Satsaus juohevuteen tuottaa toisaalta jaksoon rytmisesti hieman iskevemmän päätön.

K:n tarkempi suomennos ei ole sekään aivan uskollinen alkutekstille: ”käsi” monikoituu, kursiivi on puolalainen, epämääräismuoto *eine* pitenee selitteleväksi (”jokin sellainen kuin”) ja lopun ajatusviiva karsiutuu. Lisäksi johdetaan kohtalosta (*Verhängnis*) ominaisuudennimi ”kohtalokkuus” (L:n ottaessa lisäskelen kaltaisuusjohtimen käyttöön.)

Kaksi käännöstä antaa veren- ja voimainvähydestä (*Armut an Blut und Muskel*) kaksi erilaista, lähes yhtä epätydyttävää ilmausta: ”veren ja lihasten heikkous” (L), ”veren ohuus ja lihaksiston riutuneisuus” (K). Molemmat suomentajat tulkitsevat N:n suosikkisanoihin kuuluvan *Heiterkeitin* viittaamatta helleenisen sereniiteetin tyyneen selkeyteen (L:llä ”hilpeys”, K:lla ”iloisuus”). Molemmat suomalaistavat alkutekstissä sitkeästi ranskaksi kirjoitetun *décadencen* dekadenssiksi. Kumpikin valitsee ”olemassaolon” (*Dasein*) elämän tai täällä-olemisen ja ”piilemisen” (*liegt*) olemisen sijasta. Kumpikin jättää teoksen alaotsikosta pilkun pois ja kääntää lukuotsikot ilman ”minä”-sanaa, joka toki on kielipiillisesti, vaan ei välttämättä tyyliopillisesti, redundantti tässä ’minuutta’ ikimuis-toisesti tähdentävässä ja hämärtävässä kirjassa.

Viimeisen pääluvun toiseksi viimeisen osion keskikohta

N:

[...] Der Begriff ’Gott’ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff ’Jenseits’, ’wahre Welt’ erfunden, um die *einzig*e Welt zu entwerthen, die es giebt, – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten! Der Begriff ’Seele’, ’Geist’, zuletzt gar noch ’unsterbliche Seele’, erfunden, um den Leib zu verachten, um ihn krank – ’heilig’ – zu machen, um allen Dingen, die Ernst im Leben verdienen, den Fragen von Nahrung, Wohnung, geistiger Diät, Krankenbehandlung, Reinlichkeit, Wetter, einen schauerlichen Leichtsinn entgegenzubringen! [...]”

L:

”Jumalan’ käsite on keksitty vastakohtaksi elämän käsitteelle. Siinä yhdistyy kauhealla tavalla kaikki maailmasta löytyvä vihamielisyys elämää kohtaan; kaikki mikä on vahingollista, epäterveellistä ja suoranaista parjausta. ’Tuonpuoleisen’, ’todellisen maailman’ käsite on puolestaan keksitty siksi, että *ainoalta* oikeasti olemassa olevalta maailmalta saataisiin riistetyksi sen arvo – jotta maanpäälliselle elämällemme ei enää löytyisi mitään päämäärää, tarkoitusta tai tehtävää. ’Sielun’, ’hengen’ ja lopulta myös ’kuolemattoman sielun’ käsitteet on keksitty, jotta ruumista voitaisiin halveksua ja jotta se voitaisiin ’pyhitää’ sairaaksi tekemisen kautta. Tarkoituksena on osoittaa, että kaikki ne elämään kuuluvat asiat, jotka ansaitsevat osakseen vakavaa huomiota – kuten ravinto, asuinpaikka, puhtaus ja sääolot – ovatkin merkitykseltään kauhistuttavan vähäpätöisiä!”

K:

”Käsite ’Jumala’ elämän vastakäsitteeksi keksittyä – kaikki vahingollinen, myrkyllinen, panetteleva, koko kuolemanvihollisuus elämää vastaan koottuna yhdeksi kauhistuttavaksi ykseydeksi! Käsite ’tuonpuoleinen’, ’tosi maailma’ keksittyä, jotta *ainoalta* olemassa olevalta maailmalta viettäisiin sen arvo – jotta meidän maanpäälliselle todellisuudellemme ei jätettäisi

enää mitään tarkoitusta, mitään järkeä, mitään tehtävää! Käsitteet ’sielu’, ’henki’, viimein jopa ’kuolematon sielu’ keksittyinä, jotta ruumista voitaisiin halveksia, tehdä se sairaaksi – ’pyhäksi’ – ja jotta vastattaisiin kaikkiin elämässä vakavaa huomiota ansaitseviin asioihin – kysymyksiin ravinnosta, asumisesta, henkisestä ruokavaliosta, sairaanhoidosta, puhtaudesta, säistä – kauhistuttavalla kevytmielisyydellä!”

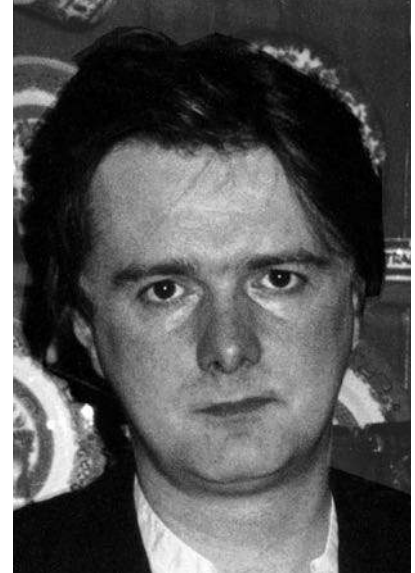
Passus lähtee liukkaammin käyntiin L:n verbillä kuin K:n partisiipillä, ja tämä ratkaisu toimii paremmin halki koko osion. L uusjakaa lauseet kuitenkin turhan suruttomasti ja turvautuu kankeaan ”kautta”-muotoon. Kääntäjän kekseliäisyys pysyy suotta kurissa kahden laatusanan (*entsetzlich*, *schauerlich*) kohdalla. Kauhua-sanas-tossa pitäytymisen sijasta olisi voinut kokeilla luotaantöytävyuden ja puistattavuuden konkretiaa.

L:ltä hukkuu huutomerkkejä ja tähdellisiä yksityiskohtia (”elämä”, ”tarkoitus”), jotka ovat oikeammalla tolalla K:n toisinnossa (”todellisuus”, ”järki”). Pahin hävikki L:n käänöksessä kohtaa alkutekstin luettelemia ruumiillisia avainkysymyksiä: 1/3 jää syrjään, tunnolliselta K:lta ei yhden yhtä.

K:lta kuitenkin puuttuu kursiivi osion – ja koko kirjan, koko N:n tuotannon – kolkoimpiin kuuluvasta kohdasta, jossa sanotaan bakuninilaisittain, että karille karhtakoon tahi perikatoon suistukoon se, mikä joutaakin tuhoutumaan. Sanat *was zu Grunde gehn soll*, jotka tavataan kursiivoituina jo kirjassa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (§ 62), kääntyvät K:lla ”sen [...], minkä tulee hävitä”, L:llä ”se, *minkä pitäisi kokonaan kadota maan päältä*”. Kohoste jää K:lta pois myös sanoista *der Böse*.

Tällaisia lauseita sisältävän kirjan kääntämisen soisi tapahtuvan viitseliäästi. Vaikka L:n suomennoksessa on ansionsa, K:n tiuhaan viitottettu työ kuuluu ylempään liigaan. Vastakohta ei ole niinkään runollisen ja opillisen välillä, sillä K:n lauseet ovat monin paikoin kirkkaita ja kauriita eikä L:ltä suinkaan puutu osumia asiain ytimiin. Pelissä on moninkertainen haaste saada arvoituksellinen, tulenarka ja tutkimuksellista tulkintaa vaativa ja pake-neva teksti mahdollisimman huolekkaaksi suomalaisiksi laitokseksi [sic(k)]. Unio Mystican *Ecce homo*a kelpaa lukea, mutta tätä ei voi suositella muuten kuin Summan reilusti huolekkaamman ja luotettavamman *Ecce homon* oheistoimintana.

Seán Burke ja miten tekijä tehdään



Tekijästä ei pääse eroon edes sitä piilottaessaan, saati tappaessaan, ei ainakaan kirjallisuudentutkija Seán Burken mukaan. Burken tekijyyttä käsittelevien kirjoitusten yksi hienoimmista pointeista kohdistuu nimittäin siihen, miten kirjallisuudentutkimuksen tekijävastaisen suuntauksen johdotahdet itse asiassa operoivat aktiivisesti tekijäkäsitteellä pyrkiessään siitä eroon ja päätyvät lopulta synnyttämään tekijän uudelleen.

Viime vuosisadan vaikutuksiltaan tärkein tekijyysteksti, Roland Barthesin ”La mort de l’auteur” (1968) saa Burken *The Death and the Return of the Author* -teoksessa hienovireisen tarkan läpivalaisun. Lähilukiessaan Barthesin esseetä Burke osoittaa kirjoituksen strategiset yhteydet nietscheläiseen Jumalan tappamiseen. Ennen kaikkea Burke kuitenkin näyttää, miten Barthes ensiksi synnyttää tekijän, jotta voisi sen sitten tappa.

Barthesin synnyttämä Tekijä on Jumala-Tekijä, teostensa yksiselitteinen ja absoluuttinen subjekti, joka edeltää, ohjaa ja ylittää nimeään kantavat tekstit. Barthesin Tekijä on siis niin arvovaltainen ja omnipotentti hahmo, että myös sen murhasta tulee komea speaktaakkeli. Burke kuitenkin perustelee vakuuttavasti, ettei tällaista Jumala-Tekijää kirjallisuudentutkimuksessa ollut enää olemassakaan. Burke siis purkaa auki Barthesin strategiat ja kohta kohdalta osoittaa niiden taktiset heikkoudet ja paikkansapitämättömyydet.

Samassa teoksessa ja samalla metodilla Burke pureutuu myös Michel Foucault’n ja Jacques Derridan tekijyyksiksiin. Näiden kohdalla tosin Burken luennat jät-

tävät kysymyksiä auki, sillä esimerkiksi Foucault’lta käsitellään ainoastaan arkeologian kauden teoksia (lähinnä *Les mots et les choses*, 1966) ja Derridalta erityisesti kirjaa *De la grammatologie* (1967). Kummankin myöhemmät tekstit ovat erittäin käyttökelpoisia uudentalaiselle tekijämyönteiselle tutkimukselle vaikkapa edellisen subjektija instituutiokytkentöjen ja jälkimmäisen intentio- ja allekirjoituskäsitteiden kautta. Joka tapauksessa Barthes, Foucault ja Derrida näyttävät Burken luennassa strategisesti samankaltaisina. Tarkastelun alaisista teoksista löytyy heiluntaa tekijän kaotamisen ja esiintulon välillä ja kaikki kolme herraa päätyvät lopulta synnyttämään tekijää uudelleen.

Neljä i:tä

Burken tekijyykirjoitukset voi kiteyttää hienovaraisiksi kuvauksiksi siitä, miten tekijyyttä tehdään erilaisissa tutkimuksissa erilaisina aikoina. Katkosajattelun vastustajana Burke löytääkin esimerkiksi Barthesin ”Tekijän kuolema” -esseen käsityksille yhteyksiä keskiaikaisiin tekijänäkemyksiin. Barthesin tekijäsynnytystrategiat vertautuvat myös nykyisiin hyperteksti-intoilijoihin, jotka tuottavat perusteettomia kuvauksia ”perinteisen” tekijän monologisesta monoliittiuudesta suhteessa virtuaalitekijyyden rajattomiin dialogisuuden ja avoimuuden mahdollisuuksiin. Parhaimmillaan Burke saa lukijansa kiinnittämään huomiota tutkimuksen tekijyydiskurssi(e)n käytäntöihin.

Yksi Burken keskeisistä väitteistä on,

että viime vuosikymmenten tekijävastainen suuntaus ei suinkaan ole ratkaiseva tekijäkäsitysten historiaa ja muutosta ajateltaessa. Ratkaisevampaa on ollut romantiikan vallankumous ja sen perustana olleet 1700-luvun filosofiset ja esteettiset diskursit.

Eri aikakausien tekijyyksäkäsityksiä voidaan Burken mukaan mallittaa kolmella käsitteellä: imitaatio, inspiraatio ja imaginaatio. Kun joukkoon lisätään impersonalismi, saadaan neljä i:tä, joiden ympärillä eri aikakausien tekijämallit pyörivät. Tekijyyden imitaatiomallit (mimeettisessä, didaktisessa ja teknisessä mielessä) näkevät tekijyyden julkisena toimintana, yhteisomaisuutena – liittyy julkisuus/yhteisöllisyys sitten perinteisten konventioiden imitatiiviseen käyttöön diskurssien tuottamisessa tai jaettuun näkemykseen yhteisön rakentumisesta. Tekijä on tällöin mimeettisesti alisteinen luonnolle, joskin etuoikeutettu luonnossa näkyvän Jumalan hengen tulkitsija. Inspiraatiomallit puolestaan tekevät tekijästä Jumalan kirjoituksen ilmene-mismuodon, välikappaleen, jolloin yksilö itse ei ole diskurssin alkulähde tai kulminaatiopiste. Inspiraatio-Tekijyydessä ei ole kyse yksityisestä intuitiosta vaan julkisesta ilmoituksesta, joka ilmentyy inspiroituneessa valitussa.

Romantiikan aikana tekijä ei enää matkinut jumalallista ilmoitusta, vaan itse luomistapahtumaa. Herderillä Tekijästä tuli Luoja-Jumala. Burken mukaan kantilainen idealistinen subjekti, maailman transsendoiva ja ontologisesti tyhjä, näkyy romantiikan aikana muotoutuneessa tekijäkäsityksessä, kun imaginaatio (mielikuvitus)

alettiin liittää subjektiiviseen yksilöllisyyteen. Luomuksensa ylittävä ja siinä samanaikaisesti kaikkialla läsnäoleva jumalatekijä identifioitiin kirjallisuudessa koko teokseen, vaikka tekijää ei ollut teoksessa nähtävissä.

Toisin sanoen romanttinen tekijä on yhtäaikaan subjektiivinen ja persoonaton. Burken mielestä juuri tämänkaltaisen tekijyyden kaiku yhä 1900-luvulla niin T. S. Eliotin impersonalistisessa teoriassa ja uskriteikissä kuin henkilöimätömyyden viimeisissä instanssissa eli Barthesin esseessä ”Tekijän kuolema”. Tekijä on etännytetty niin teoksestaan kuin maailmasta.

Metodologian ongelmat

Empiirinen tekijä ja tekijän elämä, biografia, ovat yhä vielä kirjallisuudentutkimuksen tekijäkeskustelujen ongelmia. Tutkimuksessa ei Burken mukaan olla kyetty ylittämään transsendentaalisen ja empiirisen tekijän välistä kuilua, vaikka viimeisen vuosikymmenen aikana tekijää on ryhdytty paikantamaan uudelleen erilaisissa kontekstuaalisissa suuntauksissa. Tekijä kutsutaan esiin ikään kuin sillaksi tekstin ja sen materiaalisten tuotanto-olosuhteiden välille, mutta samalla esiin kutsuttu tekijä peruutetaan humanistisen ideologian tuotteena. Tekijä herättää luottamusta mutta myös hämmennystä.

Burke itse peräänkuuluttaa paikannettua tekijää tutkimukseen ilman perinteistä biografistista palauttamista. Mutta kaikenkattavaa metodologista ratkaisua elämän ja teoksen yhdistämiseen ei Burke itse pysty tarjoamaan. Hänen oma mielenkiintonsa on kokenut eettisen siirtymän ja nyttemmin hän keskittyy kirjoittamisen etiikkaan ja kirjallisiin perintöihin mm. Nietzschen ja Paul de Manin tapausten kautta.

Tekijän ja teoksen yhdistämisen ohjeeksi Burke tarjoaa tapauskohtaisuuden: eettinen tutkija voi vain edetä teksti tekstiltä, tilanne tilanteelta. Mallinnettua tekijäkonstruktiota tai edes tekijätutkimusta ei ole, mutta tarve tekijän henkiin herättämiseen ja uudenlaiseen syntymään pysyy.

Kirjallisuus

ks. oheisen haastattelun viitteet

JARKKO S. TUUSVUORI

Arvoitus nimeltä ”Nietzsche” – Tuokio Seán Burken seurassa

Nyt pitäisi olla mainio tilaisuus puhua *Ecce homo*sta, vaihtaa ajatuksia elämäkerrallisuuden merkillisestä ilmiöstä. Tekijyyden syrjäytystä ja palautusta kirjan mittaisesti käsitellyt ja Nietzschen vastaanottohistorian eettisestä kiinnostavuudesta huomautanut brittitutkija saapuu seminaarivierailulle Suomeen¹. Hyvä sauma kysyä nietzscheläisen ’refleksiivisyyden’ suhteesta muihin myöhäsmoderneihin itseensäviittaavuuksiin. Oikea paikka keskustella siitä, kuinka Nietzschen ironiset operaatiot itse-tajuistumisen saralla on huomioitu hänen lukijoittensa parissa.

Miellyttävää mahdollisuutta, ja mukavia mutkia matkaan, lupaa Seán Burken särmikäs kirjoitustapa. Monipuolisessa ja taiten kehityksessä kirjassaan *The Death and Return of the Author* (1992/1998) Burke torjuu sangen suoraviivaisesti poststrukturealistiset Nietzsche-tulkinnat, joiden nojalla tämä muka pohjusti tekijän kuolemaa². Hän lainaa usein lainattua Nietzsche-pätkää, jossa ”tähänastiset suuret filosofiat” mainitaan ”laatijoittensa tunnustuksiksi ja erään lajin tahattomiksi, epähuomiossa tehdyiksi *mémoires*’eiksi”³. Toisaalta Burke on teroittanut, että ”elämän ja teosten yhteenlankeaminen avaa väylän tulkinnalle ja tutkimukselle, ei arvottamiselle”⁴.

Seminaarivieras kaivaa lentolaukustaan reilun valikoiman natsien Nietzsche-intoiluja. Rosenberg piti radiopuheen... Härtle nimitti suureksi liittolaiseksi henkien taiselussa... Bäumler esitti yhteis-*Hei! Adolffille ja Friedrichille*... Kevennykseksi Burke tarjoaa esimerkkejä Nietzschen pompöösien puheiden ja niiden kolkon kaiun riitasoinnusta. Saksalaisjuntti kuvitteli olevansa aatelin puolalainen... Meuhkasi maailmanmaineestaan, vaikka *Hyvän ja pa-*

han tuolla puolen myi muutaman kappaaleen...

Ei taida tulla mitään hyvää tekevää chättiä. Tulisiko edes herrasmiesmäistä vienoilua, ellei poolon ja kriketin, niin lagerin lomassa. Tullaan siksi, mitä ollaan.

Kirjallisuusmies

Irlantilaiseen perheeseen Walesissä syntynyt, Canterburyssä, Edinburghissa ja Lontoossa asunut ja nykyään Durhamin yliopistossa opettava Seán Burke kertoo, kuinka hän ennen väitöskirjaa ja akateemista virkatyötä tapasi kirjoittaa ammatikseen ja huvikseen lehtijuttuja, draamaa ja runoja. Ympyrä sulkeutui, kun hän vastikään julkaisi romaanin⁵.

Opilliset artikkelit ja tutkijanuran tähänastinen pääteos, häthätää kolmekymppisenä kirjoitettu *The Death and Return of the Author* ovatkin sanastollisesti rikkaita, tyyllillisesti hallittuja ja hienostuneesti laadittuja tekstejä. Lähietaisyysdeltä Burke tekee ujon vaikutelman, tukeutuu sofistikoivan snobbailun sijasta mieluusti arkijärkeen, jonka rekisteri sallii vuoropuhellessa karheammatkin sävyt.

Nietzsche on aina lymynnyt punaisena lankana Burken tekijyytutkimuksissa. Pu-reutuvathan ne Barthes-Foucault-Derrida-akselin Nietzscheä käyttäviin keskusteluihin. Jo aiemmin, henkilöhistoriallisemmin, Nietzsche auttoi Burkea ”siirtymään roomalais-katolisuudesta vapaamieliseen maalliseen agnostisismiin”. Tämä ei tarkoita, että katolisuus hänessä olisi voitettu kanta. Yhtä kaikki jos Jim Morrison syisi nuorta Burkea kohti Nietzscheä, Nietzsche työnsi edelleen päin Sofoklesta, Platonia ja monia muita.

”Kirjallinen” laatupiirre Burken lauseessa, kiinnostuksissa ja toimenkuvassa on siksi ilmeinen, että herää kysymys hänen viihtymisestäään brittifilosofian kotikentillä. Burke viittaa Russellilta, Wittgessteinilta ja Popperilta innoituksensa noutaneeseen hankkeeseen, jossa filosofia piti siistimän bergsonilaisuuden ja heideggerilaisuuden kaltaisista sotkuista. ”Kehkeytyi periaate, jonka mukaan esimerkiksi Heideggerin ajattelu ei ollut epätotta, vaan mieletöntä. Tietyt väittämät vain olivat kaikesta merkityksestä tyhjentyneitä. Sellaisia ei käynyt kiistäminen tai vastustaminen. Piti piitata yhä vähemmän. Kenenkään ei sopinut ryhtyä tai sekaantua mihinkään tällaiseen.”

Katolilaisena teininä Burke koki tarvitsevänsä hieman toisenlaista nostatusta mielikuvitukselleen. ”Paratiisi ja Lucifer eivät hevin vaihdu ’jos-ja-vain-jos-lumi-on-sitä-eikä-tätä’ -tyyppiseen analyysiin”, hän puntaroi. ”Ylevä ei noin vain korvaudu vähimmäismääräisellä”. Muualta kantautui vetovoimaisempaa viestiä: muiden muassa Nietzsche puhui suulla suuremmalla kulttuurista ja myyteistä. Hän nautti ja harjoitti ”täyttä kirjoittajan vapautta”. Mitään ei ”tarvinnut oikeuttaa, kun ei lähdetty ’propositio A, tarkennus 1, kehittäminen 2’ -linjalle”. Burken sanoin Nietzsche ”kirjoitti mitä mieleen juolahti pitkillä pätkähul- luilla kävelyillään”.

Vapaus ja vastuu

Burke alleviivaa saksalaisen idealismin perinnettä Nietzschen taustalla. Unelma suuresta filosofisesta runosta elää ja uusiutuu nietzscheläisissä kokeiluissa. Analyttisen filosofian niukkaan ja tiukkaan dispipli-

naarisuuteen verrattuna tässä suunnassa hämmötti monimuotoisten diskurssien samanaikaisuus. Lukijaansa odotti joukko ”kiehtovia ja kummallisia tekstejä”. Aukesi, Burke virkkoo, ”lajityyppien ulappa”.

Hänen oma kirjoittamisensa on selkeää ja lujaa. Onneksi ainakin nyt puhe kulkee poukkoilevammin. Ranskan *genre* on Burken mielisanoja. Jos tekstuaalinen avomeri hurmasi hänet nuorena, lajityyppien ja tyylilajien erottuvuus kysymys nousi myöhemmin hänen eettisten tarkastelujensa keskiöön. Burken mukaan ”genre on sopimus”. Nietzscheläinen sekatyö vaatii paitsi esteettistä ihailua, myös eettistä pohdiskelua.

Mutta eivätkö Nietzschen akateemisen filosofian kannalta vaateliaat tekstit juuri lisää lukijan valppautta eri lajityypeille ja ehkäpä diskurssietikallekin? Burke nyökkää, vaan ei tingi ongelmanasettelusta. Hän myöntää, etteivät filosofit juuri perusta genreistä. Niiden tunnistamisesta koetaan luultavasti olevan turhan lyhyt matka sen tunnustamiseen, että filosofia ei ole Totuuden puhumista, vaan samalla viivalla ”jonkun eepisen pastoraalin kanssa”. Äkkiä sukelteltaisiin instituutioiden, diskurssien, genrejen oseaaniseen sekamelskaan. Olisi vain ”tiettyjä tapoja kirjoittaa”.

Jotain siis on tallella Burken innostuksesta ahtaasta filosofiakäsityksestä erkaneviin filosofisuuden muotoihin. Parhailla niistä saattaa tehdä pilaa tuosta umpimielisimmästä filosofiasta. Mutta genrein vähättely näyttää Burken silmissä Nietzschen raskaana eettisenä erheenä.

”Jos hän olisi laatinut suurteoksen nimeltä *Hämmästyttämisen taito* ja vienyt oikeasti kirjoittamansa kirjat sen suojiin – osa 1: *Tragedian synty*, osa 13: *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja niin edelleen – silloin

hän olisi tehnyt kunnollisen sopimuksen lukijoiden kanssa. Ja minäkin olisin eettisesti tyytyväinen.”

Kun *Hyvän ja pahan tuolla puolen* sai Nietzscheltä alaotsikon *Alkusoitto tulevaisuuden filosofiaan*, genremääre itsessään estää Burken mukaan rajoittumasta tekstin suloiseen ihmeteltävyyteen. Se vaatii tutkimaan sekä noiden Nietzschen kirjoitusten sisältämiä uuden ajattelun siemeniä että kylvön myöhempää korjuuta – niittäjäisiä pahimpienkin viikatemiesten keskuudessa.

Etiikka ja moralismi

Burkea pitelevät pihdeissään Nietzschen (Marxin, Hegelin jne.) kirjoitusten ”poliittiset seuraamukset”. Hän ei antaudu reseptioestetiikan detaljikysymyksiin tai punnitse ’vaikutuksen’ käsitettä. Yhtä usein kuin sanaa ”seuraukset” (*consequences*), hän käyttää ilmaisuja *ramifications* (”uudelleen- tekemiset”, ”haaroittumiset”) ja *appropriations* (”omimiset”). Näin puhe jonkin tekstin seurauksista on puhetta kaikesta, mitä se tuo tullessaan tai mikä seuraa sen myötä.

Yhtäältä Burke voi todeta, että ”ei ole suoraa kytköstä Nietzschen tekstien ja pahimpien, kammottavaakin kammottavampien kansallissosialististen väärinkäytösten välillä”. (Eikä ole käypää perustetta mieltää Marxia vankileirien saariston takuumieheksi.) Toisaalta hän jatkaa: ”epäilemättä heidän sanansa olivat omiaan [*lent themselves*; ”lainsivat itsensä”] omittaviksi”. Kun natsit kajosivat Nietzscheen, tämä oli Burken sanoin Nietzschen ”diskurssin tarkoitamaton kielteinen seuraamus”. Tapahtui mikä tapahtui, peruuttamattomasti. Niin

mukavaa kuin olisikin ihastella silkkaa ajatusten rikkautta, eettinen huoli ei väisty.

Burke jakaa seminaarilaisille pari liuskaa lainauksia, joista useissa tunnetut natsit kehaisevat vanhaa viiksiniekkää kuin isoveljeään. Hän alustaa aiheesta "Nietzsche Auschwitzissa" ja pyytää kuvittelemaan filosofin 100-vuotissyntymäpäivää Saksassa 1944. Sankari ilmaantuu paikalle samassa kunnossa, jossa hän kirjoitti *Ecce homon* alkuun kiittolisuudestaan elämälle ja ennusti nimensä yhdistymisen historian mullistuksiin. Mitä hän olisi mahtanut tokaista, Burke kehottaa miettimään, "joutuessaan kohtaamaan sanomistensa seuraamukset".

Alustajan oma vastaus on selvä. Nietzsche olisi toivonut, ettei hänen nimeään olisi sekoitettu kauheuksiin. Ettei olisi ikinä kirjoittanut riviäkään. Että voisi kääntää ajan pyörää.

Kuulijat vakuuttuvat 'kirjoittamisen etiikan' painavuudesta. Mutta mitä 'lukeamisen etiikkaa' tapauselostus edustaa? Yllyke teoriasovellukseen näyttää otetun *Ecce homon* tragediakirja-arvion kohdalta. Siinä ehdotetaan sadan vuoden kaukokatsetta ja ounastellaan "uutta elämän puoluetta", joka on tuhoava loiset. Vaikea väittää vastaan, kun Burke sanoo, ettei kirjaa voi lukea ajattelematta natsien hirmutekoja.

Vaan eikö täytyisi muistuttaa Nietzsche'n kritiikistä saksalaista nationalismia vastaan ja hänen luonnehdinnastaan antisemitismistä "pahana ja likaisena liikkeenä"? Eikö pitäisi kysyä, kuinka keskeisiä Nietzsche'ltä otetut ja ajan oloon muuntuneet ainekset oikein olivat natsi-ideologiassa? Eikö tulisi painottaa, että syyllisyyskysymystä on puitu jo vuosikymmeniä? Eikö olisi käännettävä katse todellisiin omimisdebatteihin, vaikkapa vuoden 1938 Pariisiin, jossa Saksasta paenneet Horkheimer ja Marcuse tuoreeltaan tyrmäsivät natsien Nietzsche-luennat viheliäisinä vääristelyinä?⁶

Burke myöntää auliisti esityksensä epätasapainon. Keskiössä pysyy yksinäinen kynäilijä ja hänen lopputuotteensa kohtalo. Burke antaa ymmärtää, että tulkintakampailut ovat asia erikseen. Viittaus niihin ei päästä ketään kirjoittajaa palkkähästä. Ja tuo päläs – se on kunkin ajattelussaan etenevän itselleen valitsema koko suksintakalusto ja lykintätyyli, joista juontuu lumeen jäävä tola ja perässähiihtäjän päähänpalkähdykset.

'Eettinen huoli' ei siis olisi sivistynyt tapa joko verhota moralistisia ennakkoluuloja tai välttyä puisevilta lähiluvuilta ja raskailta reseptiohistoriallisilta selvityksiltä. Burkelle kysymys Nietzsche'n "vas-

tuusta" on yhtä aito kuin avoinkin: "En osaa päättää. En varmaan koskaan pysty päättämään."

Povaus, uho, piruilu

Jonkinmoisina pohja- ja huippunoteerauksina Nietzsche'n tuotannossa *Antikristus* saa Burkelta äkkituomion, *Kohti moraalin genealogiaa* pikakehut. *Ecce homo* taas on "niitä kirjoja, joiden seurassa olen elänyt" ja päälle päätteeksi "melkoinen kummajainen!" Leimautuessaan jonkun sana-, kuvatai sävelteoksiin, Burke lisää, alkaa ennen pitkää kiinnostua oman fiksaationsa kohteen elämästä.

Hetkittäin tuntuu siltä, että hän lukee *Ecce homoa* haudankavavana tunnus- tuksena ja profetiana. Ohimennen hän kuvaa Gilles Deleuzen – jonka tokaisun mukaan Nietzsche'n äärellä ei voi olla nauramatta – asennetta "vastuuttomaksi". Hän sanoo, kuinka Deleuzen puhe Nietzsche'stä "sotakoneena", voi maailmansotien jälkeen vain hyytää. Vastaavasti Derridan eettiset pohdiskelut Nietzsche'n ja natsien yhteyksistä käyvät hyvin Burken pirtaan.

Ei kuitenkaan unohtu "suurenmoinen kirjoittaja". Burken mukaan Nietzsche'n kirjoitukset riemastuttavat aina: "Eivät ne ikinä huonoja ole". Vihoviimeisetkin kirjat kimmeltävät: "Joka sana on lahja". Yksi-puolisuusvaikutelmaa vastaan Burke vielä toteaa, että "kaikki Nietzsche'llä on kaikkea yhtäkaikaa".

Lentäville lauseille tyyppiä "olen dynamiittia" hän karkeistaa kaksi luentamallia. Toinen innostuu niiden vaikuttavuudesta, ajatuksia herättävästi energiasta. Toinen näkee niissä pelurin uhkayrityksen. Näiden lukutapojen – romanttisen ja kyynisen – välissä Burke kokee itse huojattele- vansa. Ajatuksesta, jonka mukaan Nietzsche'n kärjekkäimmissäkin polemiikeissa näyttäytyisi perifilosofinen ja metalingvistinen merkitysten koettelu, hän ei ensi häntään innostu.

Burken katsannossa Nietzsche'ltä ei erotu "mitään yhtenäistä intentiojoukkoa". Samaan hengenvetoon hän kuitenkin esittää, että Nietzsche'n "ainoa tarkoituksiperä" oli itse asiassa "ehdoton, lohduton tun- nustetuksi tulemisen tarve". Toisin ilmaisten: "halu saada nimensä historiaan Sokra- teen, Kristuksen, Platonin, Shakespearen ja Schopenhauerin rinnalle". Tai: "tahto maineeseen".

Paljaaltaan tämä olisi pinnalliseen ja yksioikoiseen tulkintaan perustuva töke- rön biografi(sti)nen väite tai silkkaa här-

näystä⁷. Burke on kuitenkin vasta pääse- mässä vauhtiin. Hänen mukaansa "Nietzsche ei oikeastaan tiennyt, mihin itse täh- täsi." Ennen kuin huomataankaan, Burke siirtyy omin päin aprikoimaan Nietzsche'n todellistakin todellisempia tunteja elämänsä ja uransa tilinteon hetkellä. Kirjoittaja on uinut kirjoittajan liiveihin ja mennyt pidemmällekin, toisen nahkoihin. Olihan sentään sovittu vapaamuotoisesta tarinointituokiosta – ja noudatettu tiu- kasti Deleuzen nauru-ukaasia.

Natsit vielä kerran

Mutta ensin Burke esittää, että Nietzsche ei pyrkinyt mihinkään "vapaasti seisovaan kontemplaatiokohteeseen". Kuten Marx, hän halusi, että vastaisuus, jälkimaailma, tulevat päivät ja polvet täydentäisivät hänen filosofiansa. Hyvää tekstiä tärkeämpi olisi sen aiheuttama poliittinen muutos tai "sen historiallinen toteutuma".

Vedonlyöntitulkkinnan mukaan surku- teltavaan jamaan ajautuneen Nietzsche'n voi arvella arvelleen, että jonkin todennä- köisyyden mukaan "minun retoriikkani, minun kuvainraostoni – minun demokra- tiavihani" löytäisi vielä käyttönsä. Se olisi yhdistyvä maailmassa silmin nähden osakeita nostavaan sotaisuuteen ja vallanah- neuteen. Jotakin oli murtautumassa esiin, kaikkien huulille. Toiveikkaan ounasteli- jan etiäinen sanoo tällöin: vielä tuntemat- tomat sanani verestä ja väkivallasta voitai- siin, jos kaikki menee kohdalleen, liittää tuon jonkin osaksi. Tämän natsit, Nietz- schen sisko etunenässä, Burken mukaan tekivätkin.⁸

Johdonmukainen ilmaisu Burkella on näillä kohdin *to graft (upon)*. Teonsanan tapaa puutarhurin oksastuksissa tai kirur- gin elinsiirroissa. Jokin vieras, mutta lii- koja hylkimätön osa liitetään mukaan eli- melliseen kokonaisuuteen.

Nietzsche'n sotaisuudessa on Burken mukaan tuiki tavanomaista oman tilan rai- vausta. Aristoteles suomi Platonian, Scho- penhauer Kantia, brittiromantikot Milto- nian. Tämä on huutoon vastaamista. Oman huudon kaiut ovat asia erikseen. Muiden muassa Martin Jayn esittämää ajatusta mukaillen Burke toteaa, ettei jostakin J. S. Millistä voida edes kuvitella katastro- faalista tulkintaa, joka muistuttaisi Nietz- schen tekstien ja natsipropagandan suh- detta.

"Meidän on otettava huomioon Nietz- schen teosten kokonaisuus, mitä kukaan ei näytä tekevän". Burke pitää natsikytken-

nän sivuuttamista paraatiesimerkkinä valikoivasta lukemisesta. Joku Walter Kaufmann oli niin innostunut rehabilitoimaan Nietzschen suurena ajattelijana, että hänen suorastaan täytyi sivuuttaa tämän pahimmat päästöt silkkanä nolona sekundaarikuonana.

Burke kiinnittää oikeutetusti huomiota Kaufmannin tuottamaan puhto-Nietzschen, vaikka näin uhkaakin latistua Kaufmannin tärkeä purkutyö aiemmasta törky-Nietzschestä eroon pääsemiseksi. Samalla Burken oma Nietzsche-luenta kiinnittyy yksiniittisesti saksalaisen idealismin ja saksalaisen fasismin akselille. Painopisteiksi valikoituvat romantiikka, estetismi ja militantti voimapolitiikan flirttailu. Kontraavat tai kokonaan toisenlaiset ulottuvuudet Nietzscheillä (ironia, skeptisismi, kritiikki, yksityiskohtaiset filosofiset tai filologiset asiakysymykset) sulkeistuvat.

Niin tai näin Burken mukaan on melko selvää, että Nietzsche ei olisi halunnut teksteilleen sellaista vastaanottohistoriaa kuin mikä niille koitui. Häntä ei pidä tuomita pahana kirjoittajana. Sen sijaan eettisestä näkökulmasta käy päinsä todeta, että hänen olisi pitänyt olla huoleellisempi kirjojaan kirjoittaessaan.

Orjantappuraseppele

Ikivanha englannin sana *erie* toistuu, kun Burke luonnehtii *Ecce homossa* kumajavaa puheääntä. Se tarkoittaa oudon tai kornin karmivaa, pimeän peljättävää. Varmemaksi vakuudeksi Burke nimittää kirjan otetta ”patologiseksi”. Hänen mukaansa hysteerisyys on kuitenkin ”tekstuaalinen ilmiö”. Näin Burke ei myönnä rikkovansa burkelaista etiikkaa vastaan eli arvottavansa Nietzschen myöhäistekstejä niiden kirjoittajan sairauden valossa⁹.

Vihdoin hän huomauttaakin, viileän kevyesti, että *Ecce homo* johtaa kiehtoviin kysymyksiin ’tekijän’ (*auto*) ja ’elämän’ (*bios*) ”yhteiselistä”. Tätä lajia olisi odottanut enemmänkin¹⁰, mutta juttutuokion hengeksi Burke on kuitenkin käsittänyt ja säätänyt keskittymisen toisiin kysymyksiin. Näitä ovat hänelle läheiset kirjallisen perinnön etiikka sekä kirjoittajuus. Hän alkaa ajatuskokeilla Nietzschen tilannekat- sausta vuodelta 1888.

Oireellista *Ecce homossa* on Burken mielestä liuku elämäkerrasta kirja-arvioihin. Kun lapsi, joka jää yksin leluineen, lukijakuntaa ja kriitikoita vailla oleva Nietzsche alkaa itse lukea ja arvostella kirjojaan. Siinä missä *Tragedian syntä* sai toisen pai-

noksensa esipuheeseen 1886 Burken mielestä vielä ”briljantia, terävää itse-erittelyä”, *Ecce homon* kirjaesittelyt ovat – ”roskaa! Ja kun Nietzsche pääsee [*Also sprach Zarathustra*], hän ei jaksa enää itsekään: tarjolle pannaan pelkkiä pitkiä lainauksia!”

Kunhan hekottelusta on toivuttu, Burke ponnistaa hyppyyn, joka päätty Nietzscheen housuihin ja kenkiin. Tällaista roolirunorohtoa tarjottiin turkulaisessa Ap-teekissa viime joulun alla, jos vain baarin hälinän seasta sanat oikein erottuivat:

”Hän ei osaa sanoa, mitä tarkoittaa. Hän ei tiedä sitä itsekään. En pääse jyvälle tästä. En tiedä, mitä ihmettä oikein olen. Tulevaisuus pankoon minut paikalleni. Nietzsche ikään kuin sanoo, että koko kuvio on yhtä pirunmoista sotkua. En saa sitä kursituksi kokoon. En tajua tekijäni. Jätän homman teille muille. Lykkään merkitykseni huomiseen. Se ei ole hallussani. Tiedän vain, että olen melkoinen valopää. Ja että olen kirjoittanut nämä tekstit, nämä omituiset, loistavat, ravistavat tekstit. Mitään ohjaavaa, hallitsevaa tarkoitusta ei niiden takaa löydy. Eikä niiden keskeltä tapaa osoittimia, ei tienviittoja.”

Viitteet

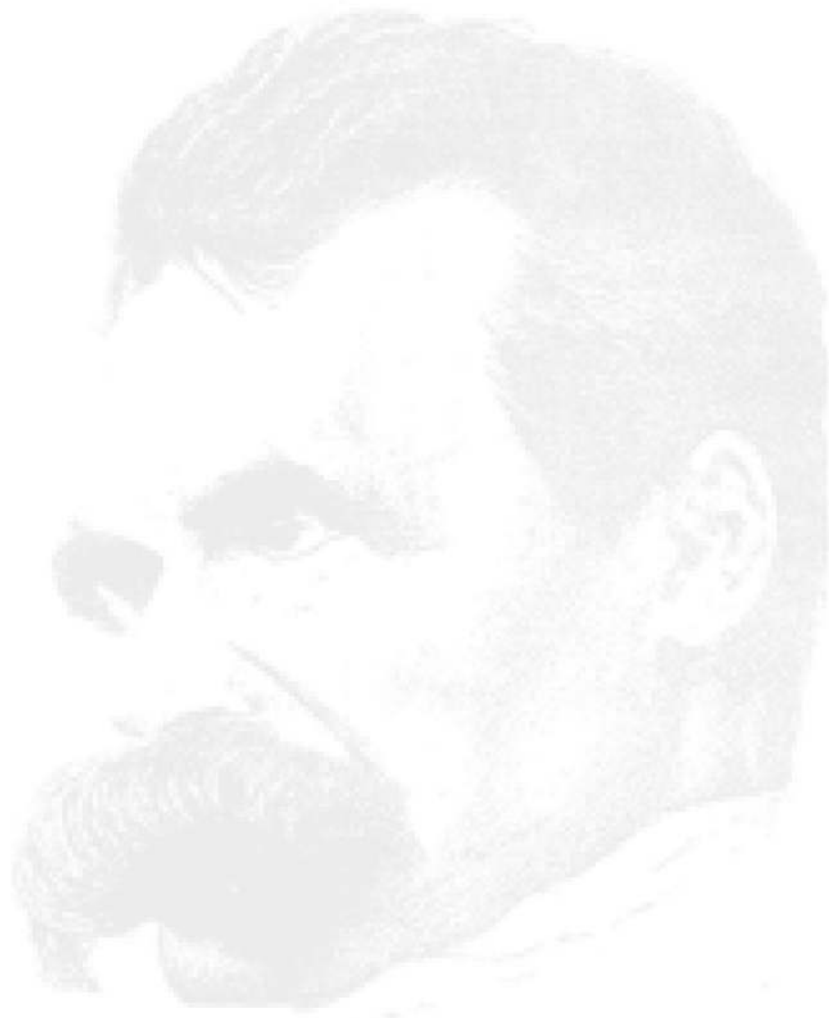
1. The Resurrection of the Literary Author [Tekijän ylösnousemus]. Colloquim. Turun yliopisto, kotimaisen kirjallisuuden laitos, 16.-17. 12. 2002.
2. Burke 1992/1999, 112-3: ”Nietzschen virheellinen vastaanottaminen proto-dekonstruktio- nistina, joka kannattaa tekijän häivyttymistä, seuraa suoraan tämän erottelun sivuuttamisesta [...] [V]astakkain on kaksi selkeästi erillistä subjektiviteettiä: transpersonaalinen, yli- maallinen, normatiivinen ja formaalinen subjektiivisuus; maallinen, biografinen, halun subjekti, paremman sanan puutteessa ’materiaalinen’ subjekti.” Burken kärkevän näkemyksen mukaan Nietzschen vastarinta metafyyssisen perinteen ulkomaailmallisia dis- kurseja vastaan näkyy selkeimmin tavassa, jolla hän kirjautti tekijäsubjektin sisään filosofiseen järjestelmään. Ks. myös Burke 1995/2000, xxv.
3. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 6, KSA 5, s. 19. Vrt. oheisen Burke-käännöksen viitteisiin.
4. Burke 1994/2000, 288, jatkaa vielä: ”Niin kauan kuin tutkitaan jonkin diskurssin ja sen tuottajan välistä suhdetta eettisesti vas- tuullisella tavalla (eli selvittäen biografisia ja historiallisia olosuhteita, joissa jokin eetti- sesti kysymyksiä herättäviä diskurssi pantiin kokoon) eikä luisuta arvottamistavoitteisiin (esimerkiksi Paul de Manin sota-ajan töiden käyttämiseen hänen myöhemmän tuotan- tonsa arvon vähentämiseksi tai ylimalkaan arvottamiseksi), tekstin ja allekirjoittajan

erkaannuttaminen toisistaan on eettisesti taantumuksellista.” Ja yhä toisin sanoen: ”Tie- tous henkilökohtaisuuksista voi olla arvo- kasta, kun määritetään vilpittömyyttä, jolla henkilö kannattaa jotakin uskomusjärjestel- mää, mutta se ei voi mitenkään määrittää tuon järjestelmän itsensä asemaa.”

5. Sean Burke, *Deadwater*. Serpent’s Tail, London 2002. Tylyn mustan pokkarin mur- hainen tarina mahtuu 186 sivuun, kiitos vuolaan sijasta vähäksi vuollun puhunnan. Kovassa keitossa Cardiffin kujilla kiehuu myös runollisia sattumia.
6. Nietzschen antisemitismikommentti on kir- jeestä siskolleen helmikuussa 1886. Paras Nietzschen vastaanottohistorian tutkimus on Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1992. Kriitti- sen teorian klassikoiden kommentit sisälty- vät *Zeitschrift für Sozialforschung* VII vuosi- kertaan.
7. Ollaan kovin kaukana Burken 1992/1999, 189, omasta luonnehdinnasta: ”*Ecce homon* teki- jän kunnioitusta herättävän monisyinen ja transgressiivinen subjekti”.
8. Vrt. Tere Vadén: ”Missä määrin Friedrich piittäsi siitä, millainen [*Ecce homossa* ennus- teltu, sen tekijää koskeva tuleva] muisto on, kunhan se on muodollisesti dynamiittia”. Elis- abeth Nietzsche -kirjan arvio, *niin&näin*, 4/02.
9. Vrt. Burke 1995/2000, 307, ’olennaisen Nietz- schen’ ongelmasta: ”missä määrin meidän on oikeutettua sallia Nietzschen elämäkerran sil- miinpistävien, henkistä romahdusta koske- vien yksityiskohtien määrätä omia eettisiä ja arvottavia panostuksiamme teksteihin, jotka kantavat hänen nimeään?”
10. Ks. Burke 1995/2000, 307: ”Nietzschen asemaa filosofisena kirjoittajana [*author*] monimutkaistaa suuresti se, kuinka hänen työssään omalaatuisella tavalla sekoittuvat yhteen itse-julistus ja filosofinen pohdiskelu tai kirjallinen luominen ja älyllinen kri- tiikki.”

Kirjallisuus

- Burke, Seán 1992, *The Death and Return of the Author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. 2. p. (1998). Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- 1994, ”The Ethics of Reading”. Teoksessa *Author- ship* (1995/2000), 285-91.
- 1995, *Authorship. From Plato to the Postmodern. A Reader*. Edinburgh University Press, Edin- burgh 2000. [Burken alkusana, yleisjohtanto ja viisi osakohtaista esipuhetta sekä kirjoituk- sia seuraavilta: Platon, Minnis, Sidney, Young, Shelley, Mallarmé, Freud, Eliot, Tomashevski, Wimsatt & Beardsley, Poulet, Hirsch, Derrida, Barthes, Bloom, Gilbert & Gubar, Cixous, Jardine, Miller, Sartre, Macherey, Foucault, Nesbit, Pease, Fhlathúin, Burke, Rorty, Mon- taigne, Descartes, Nietzsche, Borges.]



SEÁN BURKE

Nietzsche ja tekijävastuu

Vastafilosofiaa

”Pahoin pideltynä ja väärin kohdeltuna [kirjoitus] aina tarvitsee tekijänsä apua: itse se ei voi itseänsä puolustaa tai auttaa.”

(Platon, *Faidros*, 275e.)¹

”Vauhdissa olet, turma.

Valitse suuntasi, ja anna mennä.”

(Shakespeare, *Julius Caesar*, III, ii)²

Ecce homo on modernin ajan kummallisimpiin kuuluvan elämäntyön kummallinen summaus. Se ei katsele taaksepäin oletetusta tai saavutetusta kypsyydestä, vaan kirjoittautuu mukaan kehkeytyvään hankkeeseen. Teksti ilmoittaa kokonaisuudesta, joka ei ole ainoastaan luvattu kaikkien arvojen uudelleenarviointi, vaan myös *corpus* [ruumis, olento, kokonaisuus] tai tekstuaali-ilmiö nimeltä ”Nietzsche” nähtynä *sub specie futuris* [tulevaisuuden näkökulmasta]. Hänen tuotantonsa jääminen lukijoita johtuu Nietzschen väittämän mukaan ”epäsuuhdasta tehtäväni suuruuden ja aikaisten *pienuuden* välillä”³. Mikäli kirjoittaminen katsotaan *potentiaksi* [valmiu-

deksi, vaikutusvallaksi], joka toteutuu historiassa, ei noita teoksia olisi edes voitu lukea. Historia itse vartoo ”Nietzscheä”. Kristillisistä sivumerkityksistään loitompana Nietzschen ’kuolemanjälkeinen syntymä’⁴ on kielikuva ylenpalttiselle huolelle perinnönjaosta. Ehkä Nietzscheä ajaa aavistus luovan elämänsä ehtymisestä, ehkä häntä riivaa kivulloinen oivallus siitä, ettei hän ole suurellisen uudelleenarviointinsa veroinen. Niin tai näin, hän aikoo opettaa meitä omien teostensa lukemisessa.

Uudelleenarviointi esitetään ilmoituksena itsestä: ”olen pääsemättömissä sen sanomisesta, *kuka minä olen*”⁵; ”totuudellisuudesta juontuva moraalinen itse-ylitys; moralistin itse itsensä voittaminen ja kumoutuminen vastakohtakseen – *minuksi*”⁶. Täten kirkastunut minä on kuitenkin epävarma itseystään, jos kohta varma siitä, miksi on tulossa. Sinnikkäessä kertosaikassa ”Onko minut ymmärretty?”⁷ paino voi olla verbin sijasta asemanalla, sillä epäonnistuminen yhtenäisen filosofian rakentamisessa liittyy epäonnistumiseen minuuden koostamisessa.

”Minä olen yhtä, minun kirjoitukseni ovat toista”, hän sanoo⁸. Tämä väite luetaan usein laiskasti tekijän ja tekstin suhdetta ongelmallistavaksi, vaikka se nimenomaan väittää tekijyyden erkaantumista subjektista ja merkistä eli tilaa, joka jo Platonin *Faidros*-dialogin valossa vaati valppautta. ’Pos-

tuumin syntymän' ajatus, jonka Nietzschen *Antikristus* esitteli⁹, ilmaisee halun uhmata ajan ja kirjoittamisen lakeja niin, että "Nietzsche" pysyy hallitsemassa tulkintoja teksteistä, joiden totuus ilkkurisesti karkasi häneltä kirjoittamisen, elämisen hetkellä¹⁰. Siksi Nietzsche on täysin aikamuototietoinen kuu- luttaessaan, ei suinkaan tulevaa kohtalokkuuttaan, vaan sitä, "miksi minä olen kohtalo". Onhan Kohtalon käytävä toteutu- misensa, itsereflektiivisen *anagnoorisis*-hetkensä [aristoteelisen tunnistamisensa] edellä. Tuo "minä olen" siirtyy tulevaisuu- delle, jossa kohtalo on toteuttava itseään *qua* kohtalo [koh- talona, kohtalouttaan]. Nietzscheläinen "minä" on tuleva siksi, mitä on, ymmärryksen kellonlyönnillä, kun vuosituhansien valheellisuus paljastuu Nietzschen nihilistisen opetuksen mu- kaisesti. Hirviömäiseksi troopiksi muuntuneena jää jäljelle (jälleen)syntynyt "Nietzsche".

Nietzsche haaveili pääsystä itsensä seuraajaksi (*yo me succedo a mi mismo*, Lope de Vega sanoin¹¹), mutta ajatus siitä, että hän syntyisi kuolemansa jälkeen kirjoituksissaan, on barok- kista omahyväisyyttä. Se kumoo arkisen tekstuaalisen pe- rinnön periaatteen, jossa nimi yksin perii lihan. Hänestä ei ole postuumiin vanhemmuuteen; hänen tekstinsä tarvitsevat aina isänsä rientämistä apuun. *Ecce homosta* kuultaa tekijän lohdut- tomuus – lukijoita vailla – kun hän huomaa, minkä vaaral- lisen ja hallitsemattoman potentian hän on päästämässillään liekanarusta. "[A]rvataan kyllä, minkä vuoksi julkaisen tämän kirjan *ennalta*: se estää ihmisten ilkkivan minun kohdallani", hän kirjoittaa¹². Näin ei tietysti käynyt eikä voinutkaan käydä, kun kerran *Ecce homo* on enemmän etu- kuin takakatsetta, enemmän itsensä markkinoimista ja oman myynnin edistä- mistä kuin selvennystä tai itsekritiikkiä (siihen tapaan kuin kirjan *Tragedian synty* uudessa esipuheessa). Uhopaisuttelut sikseen, *Ecce homosta* puuttuu luottoa itseensä ja työhön, jota se edustaa. Uudelleenarviointi, jolle rakentui Nietzschen pöyhkeä vaade itselleen kuuluvasta koko ajanlaskumme uu- siksi panevasta ajattelijuudesta, surkastui yksittäiseksi ateisti- seksi traktaatiksi. Vaikka hänen ajattelunsa kriittinen puoli (*dis- putatio*) oli ennenkokemattoman uskalias riisuessaan naamiot aiemmin pyhinä pidetyiltä arvoilta, rakentava vaihe (*speculatio*) kutistui töhryksi sen metafysisen tradition pintaan, joka piti syrjäytettämän. *Übermenschin* ["yli-ihmisen"] ja zarathustra- laisen, traagisen aikakauden alkusoitot olivat korkeintaan kaa- vailuja. Ikuinen paluu jäi filosofisesti käsittämättömäksi, ellei sitä ajatella dramatisoituna moraaliperatiivina, kun taas Nietzsche turhaan yritti löytää tälle käsitteelleen luonnontie- teellistä tukea¹³. Kun hänen konstruktivisia opinkappaleitaan koetetaan kääntää suorasanaiseksi viitteiksi filosofiseen en- syklopediaan, vain tahto valtaan – kuten Heidegger ensim- mäisenä osoitti – selviää toimenpiteestä hengissä. Nietzsche ei kuitenkaan omistanut sen yhtenäisemmälle kehittelylle kuin puolen tusinaa sivua¹⁴.

Edelleen on sanottava, että Nietzschen tuotantoon ei muo- toutunut mitään sisäisiä ehtoja, joiden perusteella voitaisiin erottaa hänen työnsä "oikea" luenta "väärästä" tai "myön- teinen" tulkinta "kielteisestä". Nietzsche piti alati yllä kysy- myksenasettelua sopivien lukijoiden erosta epäsopeviin, mutta ennemminkin *murehti* kuin käsitteli tätäkään asiaa, mikä vain vahvistaa kuvan hänen esitystapansa kyvyttömyydestä säädellä omaa vastaanottoaan¹⁵. Hän kirjoittaa, ettei tule ymmärretyksi arvottomien keskuudessa¹⁶. Hän erottaa ne, jotka eivät tiedä ja elävät muutta mutkitta uskoen oman ympäristönsä ikito- tuuksiin, niistä "tiedon valituista", joiden lukutavassa arvos-

telukyky yhtyy herkkävireisyyteen, tarkistelevaan tarkkaavai- suuteen. *Iloinen tiede* myöntää kepeästi tämän epävarman ja epäjärjestelmällisen jaottelun:

"Kirjoittava ei tahdo vain tulla ymmärretyksi; hän tahtoo yhtä vakaasti *olla tulematta* ymmärretyksi. Ei suinkaan käy moitteeksi kirjalle, jos joku vain sanoo, että se on mahdoton ymmärtää: ehkä se oli osa kirjailijan aiko- musta – hän ei tahtonut, että sen ymmärtää "joku vain". Jalommat hengen ja maut valikoivat yleisönsä, kun mie- livät vaihtaa viestejä; ja valitsemalla he rakentavat muurin "toisia" vastaan."¹⁷

Tätä taustaa vasten *Ecce homon* kysymys "Onko minut ymmär- retty?" ja kehoitus "älkää ennen muuta sekoittako minua [ke- henkään toiseen]"¹⁸ vaikuttavat parhaimmillaankin ironialta, kehnoimmillaan kataluudelta. Yhtä kaikki *Ecce homo* ounas- telee näilläkin kohdin mitä omalaatusimmin. Nietzsche kuoli testamentittomana jättäen jälkeensä kaikkea muuta kuin yh- tenäisen käsittekokonaisuuden, ratkaistun ja asettuneen tuo- tannon, tarkoitusperien järjestelmän tai ohjeiston töittänsä tulkintaa varten. Koska hän ei kyennyt luokittelemaan usein ristiriitaisten oivallustensa tulvaa, hänen perintöönsä kuuluu kysymys siitä, oliko hän, "Nietzsche", *sui generis* [omaa luok- kaansa] keskustelumuotojen historiassa, kaikkea muuta vailla paitsi tuota Derridan mainitsemää "ainutlaatuisuutensa yk- seyttä, omaa merkillisyyttään"¹⁹. Ei hänelle ainakaan saatu ai- kaiseksi Akatemiaa tai Lykeionia, saati Ensimmäistä Interna- tionaalia tai Psykoanalyysin Instituuttia. Muutamia päteviä lukijoita ilmaantui, mutta toimeenpanovallan nappasi häikäi- lemätön pikkusisko. 20. vuosisadan tehtäväksi tuli paikantaa hänen ajattelunsa kotimaa, kiistellä kätketystä kysymyksestä, mahtoiko "Nietzsche" sittenkin olla oma lajityyppinsä²⁰.

I

"Jos Nietzsche ei siis kuulu filosofiaan, se johtuu ehkä siitä, että hän ensimmäisenä käsittää toisentyypisen esitystavan vastafilesofiaksi. Kyseessä on ennen kaikkea nomadinen esitys, jonka lausumia ei tuota rationaalinen hallintokone, filosofit puhtaana järjen byrokraatteina, vaan liikkuva so- takone."

(Gilles Deleuze, Nomadinen ajattelu²¹)

Gilles Deleuze pyrki pitämään Nietzschen ajattelun nomadi- sessa vaaran tilassa, mutta hänen positionsa ei ole niin "uusi" kuin hän tai muut antavat ymmärtää. Siinä uusiutuu pi- kemminkin Lawrencen, Apollinairen tai Musilin "Nietzsche", äärimmäisyyksien vitalistifilosofi, jonka ylitsevuotavaa oival- lusten ja intuitioiden kymeä ei voi palauttaa oppialaraameihin; Nietzsche, jota voi loputtomasti hyödyntää, ajattelija ja tuo- tanto vailla rajoja. Deleuzen "uutuus" kytkeytyy muihin yri- tyksiin löytää Nietzschen ajattelulle elintilaa sodanjälkeisellä ajalla. Walter Kaufmann koetti yhtenäistää Nietzschen ajat- telun vahvistamalla sen väitetyn sitoumuksen empiirisiin to- tuuksiin, siinä missä Martin Heidegger järjesti Nietzschen uuteen uskoon filosofina, jonka silmämääränä oli yksi yksit- täinen johtoajatus, tahto valtaan:

”Kauan on julistettu saksalaisilta filosofian oppituoleilta, että Nietzsche ei ollut kurinalainen ajattelija vaan ”runoilija-filosofi”. Nietzsche ei kuulu filosofien joukkoon, missä ajatellaan yksinomaan abstrakteja varjoasioita erossa elävästä elämästä [...]. Virhe tiedostetaan vasta, kun hänen kanssaan asetutaan vastatusten asettuen samalla vastatusten myös filosofian perustavan kysymyksen kanssa.”²²

Tästä kaikesta tulostuu kuitenkin vain puhtoinen, jopa kastroidu Nietzsche, jonka yli vyöryy lopulta Heideggerin oma, ’olemisen olemusta’ peräävä peruskysymys. Richard Schacht puolestaan yksinkertaisesti raakkaa ”Nietzschen toistuvat retoriset ylilyönnit” ajattelun pintavikoina, jotta ”päästään filosofisesti painokkaisiin asioihin”²³. Niin eettisesti valvetunut kuin tällainen lähestymistapa saattaisikin olla, se sortuu kuitenkin radikaalin supistamisen tekstuaaliseen väkivaltaan. Arthur C. Danto taas yrittää kiinnittää Nietzschen ajattelun sarjaan jäykkiä filosofisia runkonäkemyksiä, joita voidaan tutkia kutakin kohdaltaan. Tällaista käsitteellistä reduktiota on kuitenkin paha soveltaa kirjoittajaan, joka ”melkein virallisesti epäilee ja uhmaa filosofista ankaruutta [...] ajattelijaan, jonka maultaan perin uskalletut ja boheemit ihmiset valitsevat suosikikseen, kun sattuvat pitämään akateemista ammattifilosofiaa turhan seikkaperäisenä ja säntillisenä.”²⁴ Pakostakin loitontuu se ”Nietzsche”, joka muunsi kaiken filosofian performanssiksi, hybridiksi, vaaralliseksi suostuttelun taiteeksi.

Kahden peruslukutavan välillä vallitsee kiinnostava vastakaisuus: yhtäällä pyritään palauttamaan Nietzschen kelpoisuus filosofiaan, toisaalla Nietzsche nähdään välineenä filosofian nuorentamiseen. Jos tarjolla on valinta sen välillä, että Nietzschen ajattelulta ryövätään kaikki vaarallisuus ja sen, että tuota vaarallisuutta juhlietaan romanttisin ja eskriittisin menoin, ei tarvitse mitään valitakaan. Toinen luenta sivuuttaa ylilyönnit, toisen pragmaattinen ohjelma – mitä *tehdä* Nietzschellä – tarvelee intention etiikan. Molemmat keskittyvät siihen, mikä on ”peri”-filosofista luennan etiikan muotoiluissa: näin on laita niin Michel Foucault’n, jonka huomautuksen mukaan ”akateemisessa filosofisessa diskurssissa Nietzsche edustaa ulkorajaa”²⁵, kuin Heideggerinkin, joka esittelee Nietzschen viimeisenä metafyyssikkona. Kumpikaan perusluenta ei tutki Nietzscheä kirjoittamisen etiikan kannalta eli tarkastele sitä tekstuaalista turmaa ja vahinkoa, jota aiheuttaa niin hyvin puheen tuottaja kuin sen kuluttajakin. Jos intetään, että Nietzsche tulee ”asettaa aloilleen” filosofina, tai että täytyy kieltäytyä hänen ”ajattelunsa” kesyttämisestä, ollaan puolin ja toisin sivuuttamassa kysymys Nietzschen omin- ja syyntakeisuudesta, ja kiirehtimässä kaanonin pystytystä kunkin kulloisenkin filosofisen mieltymyksen mukaan. Nietzsche liikekannalla olevana ”sotakoneena” ei ole sen enempää eettiseltä pohdinnalta eristetty kuin on Nietzsche puhtaana perspektivismiin, empiirisen totuuden tai tahdon valtaan filosofina.

”Uuden Nietzschen” julistajat ovat taatusti oikeassa hokiessaan, että Nietzschen teokset ovat useampaan kuin yhteen käsitteeseen ankkuroituja. Hänen moninaisuudestaan, tyyleistään, naamioistaan ja nomadismistaan ei kuitenkaan voi johtaa itsetöntä ’tulemisen viattomuutta’. On totta, ettei mikään vaikuta tälle ajattelijalle vieraammalta kuin stoalainen *idemque inter diverse* [erilaisten välinen samuus], mutta minänkään hajotusta ei voida panna toimeen muutoin kuin hänen nimensä taustaa, yhtenäisen minuuden oletusta vasten. Nietzschen tyyli ovat suurenmoisia vain siinä määrin kuin

ne ovat *Nietzschen tyyliä*, eivät James Joycen tai Louis Ferdinand Célinen tyyliä. Vaikka minä olisi fiktiivinen rakennelma, eettinen imperatiivi pitää kutinsa. Lause ”Minä voin sanoa tämän, koska se ei ole minä, joka puhuu” saattaa vakuuttaa kieliteoreetikon, mutta osoittautuu pelkästään kohdalokkaaksi eettisessä katsannossa. Vaikka minä ei koskaan ehtisikään ajoissa paikan päälle, ei milloinkaan olisi täysin läsnä itselleen tai ikinä kangistaisi kielen kantimia tai keskustelun kulkua, kirjoittamisen etiikka velvoittaa kirjoittajaa toimimaan ikään kuin minä olisi olemassa.

Nietzsche elää ja ajattelee näiden kahden vaiheilla. Toisinaan hän kirjoittaa luottaen minuuden jatkuvuuteen; joskus muulloin hän painaa olemassaolonsa villaisella pelkkänä ennakkoluulona, tai sulauttaa itseytensä Zarathustran tai Dionysoksen kaltaisiin sijaisiin. Takuulla on niin, ettei ”*kukaan* ole vastuussa olemisestaan, tai siitä, että on kuin on, omassa oloissaan ja ympyröissään”²⁶. Tämä ei kuitenkaan estä pistämästä subjektin kontolalle sitä, mitä hän kirjoittaa. ”Jonkin tuntemattoman jäljittäminen johonkin tunnettuun” on eittävä ”huojentavaa, rauhoittavaa, tyydyttävää ja sitä paitsi vallan tunnetta tuovaa”²⁷, mutta jonkin nimiin ja tiliin lukemisen luhistaminen psykologiseksi tyynnyttelyksi ja tyydyttelyksi merkitsee julistautumista eettisen alueen mitätöijäksi. Nietzschen työt eivät ehkä kata mitään tekstuaalista systeemiä, mutta hänen tekstinsä kantavat hänen nimeään ja tekevät sen sopimuksenkaltaisesti, tilivelvollisuuden rakenteen kautta. Olipa tekstien kokonaisuus kuinka eriskummallinen hyvänsä, allekirjoittamisen akti säilyy vapaana valintana ja sopimuksellisenä sitoutumisena tiettyyn yleisluontoiseen odotukseen. Yhä tänään kirjoittaminen on sopimuksen solmimista. Mystiset diskurssit ilmoittautuvat mystisiksi: näyn tai vieraan vaikutuksen tuotteeksi, jonka lukija saa lukea ilmoituksellisena jumaluusoppina, satuna tai mielisairauden lajina. Mutta Nietzsche vetoaa järkeemme, totuudellisuuteemme harhojen tunnistamisessa harhoiksi, alhaisten keksintöjen osoittamisessa alhaisiksi. Samanaikaisesti hän sallii itselleen whitmanilaisen epäjohdonmukaisuuden ylellisyyden (”kiellänkö minä itseni? Olkoon niin.... minä kiellän itseni.”²⁸) ja juhlii kirjoittamisen dionyysistä ylimäärä-luonnetta ja perinpohjaista omistajattomuutta. Tämän itseään pois pyyhkivän allekirjoituksen osatekijöitä eriteltäessä joudumme kysymään, mitä merkitsee ’vasta filosofian’ kirjoittaminen filosofian naamion suojista.

II

”*Sekoitetut lajityypit*. – Sekatyypit taiteessa todistavat epäilyksestä, jota niiden alkuunpanijat ovat tunteneet omia kykyjään kohtaan; he etsivät apuvoimia, asianajajia, piilopaikkoja – esimerkiksi runoilija, joka huutaa hätiin filosofiaa, säveltäjä draamaa, ajattelija retoriikkaa.”
(Nietzsche, *Vermischte Meinungen und Sprüche*)²⁹

Vincent Descombes syyttää ”usnietzscheläisiä” siitä, että nämä eivät pysty erottamaan päteviä argumentteja epäpätevästä³⁰. He ovat siksi ylimalkaisia poliittisesti ja moraalisesti, että heidän yrityksissään ”radikalisoita” Nietzsche haaskautuu filosofian ja retoriikan välinen ero, sekoittuu logoksen ja paaoksen osat päättelytaidossa. Omassa Nietzschen filosofiuden puolustuksessaan Descombes toistelee ajankohtaisia lukemisen etiikan painotuksia eikä huomaa, kuinka suuresti hänen luette-

lemansa ranskalaisten nietscheläisten epäonnistumiset saavat tukea Nietzschein teksteistä. Joskin ranskalaiset Nietzschein-toilijat ovat syyäitä suostuttelevuuden ylikorostamiseen loogisen perustelemisen kustannuksella, heijastuu heissä näin vain velka filosofille, joka ei pitänyt mitään taivuttelun tapaa vieraana oman oppinsa levittämisessä.

Omaelämäkerta, runo, dityrambi, satyyrinäytelmä, musiikki, pilkkaraamatullisuus, liioittelu, syytekirjelmä, tunnustus, klassiset ja goottiset hahmot, saarna, vertaus, lyyrinen hellyys, parodia, sarkasmi, pelleily, ennustus, ja niin pois päin, kaikki käy ja kelpaa milloin huijaamaan, milloin houkuttelemaan lukijaa hyväksymään Nietzschein sanojen totuus. Nuori idealisti, joka Wagnerin rinnalla uneksi kokonaistaideteoksesta, eteni kieltämään oppi-isänsä, mutta samalla rakentamaan elämäntyön, jossa johdonmukaisesti alistettiin tieto-opillisuus esteettisyydelle ja tähdättiin yksinomaan pysäyttävimpään ilmaistutapaan. Metafora valloittaa väijäämättä filosofisen tekstin, mutta olisi vähemmän viitseliästä vain todeta, että Nietzsche oli metaforiikan vanki yhtä hyvin kuin kuka tahansa muukin ajattelija. Aste-ero voi äityä erilaisuudeksi. Kantin mekaanisista kielikuvista on mitaamaton matka taiteellisten keinojen huppeaan teho vaikutukseen Nietzscheillä. Mitä esimerkiksi jäisi jäljelle ikuisen paluun muotoilusta, jos siitä poistettaisiin koko goottilainen asetelma kääpiöineen, menneen ja tulevan portteineen, hämähäkkeineen ja kumottavine kuineen? Eikö se olisi kuin komeudella koskaan pilaamattomat kasvot, joista vielä nuoruudenkin rusko on kaikonnut? Tai runo ilman rytmin kiesejä, kantoa, lentoa, nietscheläisittäin sanoen rampa ajattelun poluilla?³¹

Nietzsche julistaa, että ”Platon ympäröi yhteen kaikki tyyllajit, minkä tähden hän onkin *ensimmäinen* tyylin *décadent*”³². Ja kun Nietzsche heti perään itse mainostaa omaa ”kaikkein moninaisinta tyyliä”³³, hän tietää taatusti, että hänen oma kirjoittamisensa ajaa rajusti Platonin ohi tyyllirikkokien tiellä. Rinnastus puolustaa kyllä paikkaansa. Kiistämättä käytti Platon myyttiä myyttistä ajattelua vastaan, runoutta runollista maailmankuvaa vastaan. Hänen puheitaan riivaa oman perinnön jako jälkipolvien kesken. Platon erottaa arvolliset vastaanottajat (filosofit) niistä ajatuksen maailman turisteista (*philodoxoi*), joita Nietzsche vuorollaan nimittää ”rosvoavaksi sotajoukoksi”, joka ”ryövää minkä vähän pystyy käyttämään, sotkee ja sekoittaa loput, turmelee kokonaisuuden”.³⁴

Logosentrismin perustaja ja ns. vastafilosofi takertuvat ongelmiin, jotka ovat yhteisiä kaikille sekadiskursseille (tässä voisi hyvin mainita ainakin Hegelin, Marxin ja Freudin nimet). Kun he avasivat hankkeensa eri lajityypeille, he mahdollistivat itselleen runsaimman puhetalouden, mutta samalla moninkertaistivat väärän vastaanoton uhkatekijät. Sekä Platon että Nietzsche vihjaavat salattuun opetukseen, mikä on reseptioetiikan kannalta paradoksaalinen käsite. Kryptisyys voi olla paras portteeri torjumaan barbaarien sisäänkäyntiä, mutta selkeyden puute tekee myös vaivattomiksi barbaarimaisen epäpätevät luennat. Näillä kohdin avoin huoli omasta perinnöstä peittää alleen tiedolliset viat esitysmuodossa itsessään. Filosofin, joka kirjoittaa tiukasti oppialarajojen mukaan, ei tarvitse suojautua epäsovivien lukijoiden varalta. Ei voida edes kuvitella mitään Kantin tai Strawsonin katastrofaalista luentaa, sillä nämä filosofit kunnioittivat genreä ja tekivät parhaansa pysytteläkseen apodiktisella, teettisellä, hypoteettisella tai ehdollisella tasolla. Intentionaalisesti tai oppialakohtaisesti kuralaiset filosofit ohjelmoivat keskustelun ennalta siten, että

väärä vastaanotto voi kummuta vain kyvyttömyydestä ymmärtää järjestelmää, ajatella sen logiikan mukaisesti vähän niin kuin pitkälle vietyä matemaattista todistusta seuraten.

Katastrofaalinen filosofia herää henkiin, kun filosofia jollain tavoin puijaa itsensä ja sotkeutuu omiin jalkoihinsa, ajautuu itsensä edelle ja ohitse, ulos ovistaan, muuriensa taa, oman valppautensa tuolle puolen. Tältä vaarahakuisuudelta Platon kuitenkin voimallisesti suojautuu, kun taas Nietzsche antautuu sen palvontaan. Ei tarvita filosofista pohjakoulutusta Platonin tai Nietzschein seuraamiseksi, mutta edellisen kohdalla dialektiikka kysyy vakavaa sitoutumista. Askelma askelmalta nuorukaista ohjataan ylös Ideain maailmaan; yritykset oikeista ovat tulosta pikemminkin lukematta jääneestä kuin väärinluetusta Platonista. Sitä vastoin Nietzscheissä tavataan vieraanvarainen pitoisäntä kaikille noille lukijoina ”rötösteleville sotilaille”, joita hän ilmoitti halveksivansa. Hänen tunnusmuotonsa, aforismi, on toistettavuuden muoto *par excellence*, joka sellaisenaan olisi saanut Platonilta mitä myrkyllisimmän tuomion. Termi tulee kreikan sanasta *horos*, joka merkitsee rajaa tai sisällyttävää, rajoittavaa, määrittävää toimintaa. Aforismi on varsinainen *emantioseme* [merkityspulppuama]: täysin kelpo umpimähkäisesti kerrattavaksi, riippumaton mistään laveammasta merkitysheyksestä, kykenemätön välittämään mitään yhtä tarkoituspää tai rajaamaan omaa tulkintaansa³⁵. Jotakin perverssiä on siinä, että toistuvaan hokuun sopiva aforismi antaa [kokemusta edeltävien] *a priori*-väittämien (ja haikujen) ohella itseriittoisuuden mallin. Vaan siinä missä haiku on esteettisen nautinnon asia ja apriorisuus perustelluutta ja liitännäisyyttä, aforismia ei mikään suojaa epäsovivalta lukijalta. Mitä Platonin Sokrates sanoi kirjoitetusta sanasta, voidaan sanoa *a fortiori* [vielä vahvemmin] aforismista.

Kallistuminen aforistisuuteen rinnastuu Nietzscheillä oikeastaan hänen yleiseen taipumukseensa kieltäytyä asettamasta tulkinnallisia pidäkkeitä puhettavalleen. Meille jää lukemattomille ja ristiriitaisille luennoille altis *corpus*. Kuten suuremoisten, myrskyisten poeettisten töiden äärellä (vertaus Shakespearen ei ole liioiteltu), jokainen lukukerta tuntuu tuottavan erillisen uuden kokonaisuuden, mikä ei ole mahdollista Aristoteleen, Descartes’in, Russellin tai edes Kierkegaardin teosten kohdalla. Filosofianhistoriassa kenties vain Platon on saanut aikaan tuotannon, jossa on vastaavaa ääretöntä vaihtelua, jos kohta dialoginen liike tarjoaa lukijalle tulkintaneuvontaa. Nietzschein *Näin puhui Zarathustraa* seuraavista teoksista vain *Kohti moraalien genealogiaa* sisällyttää tekijän tarkoituksen esitysmuotonsa rakenteeseen. Alexander Nehamas kuvaa kirjaa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ”ällistyttävän hämäränä” teoksena, joka ei salli meidän ymmärtää ”omaa rakennettaan, kerrontaansa”³⁶, ja useimmat Nietzschein muistakin kirjoista luovuttavat lukijalle vastuun tulla niiden sisältämien tavoitteiden, argumenttien, yhtenäisyyden ja sopusoinnun tuottajaksi ja takaajaksi tai vähintäänkin *bricoleuriksi* [levistraussilaiseksi ajatusten ’askaroijaksi’], hahmottelijaksi. Monet epäilemättä esittäisivät, että tämä on suotuista ele diskurssetiikan kannalta, vapauttaahan se lukijan. Nietzsche itse ei kuitenkaan kohottanut lukijaa ihannehahmoksi, joka on pystymätön eettisesti arveluttaviin erheisiin tietien tai tietämättään. Yhtä kaikki kärsimättömyyttään tai elitististä aristokraatin ylemmyyttään hän jätti jälkipolville töittensä rakentamisen.

Huolekkuus *dispositio*ssa [jäsennyksessä] ei ole filosofisten

esitysten riittävä ehto: useat läpikotaisin ymmärrettävissä olevat päättelyt etenevät vailla väliaskelen päätelmiä, perustelemisen kulloisestakin vaiheesta kertovia osoittimia, ilmoituksia siitä, mitä vielä on luvassa todistamisen, kumoamisen tai harkitsemisen polulla. Schopenhauerin *Die Welt als Wille und Vorstellung* käy esimerkiksi argumentin etenemisestä ilman siirtojen ja oletusten muodollista korostamista. Descartes'in *Méditations* kehityttyä auki sujuvuudella, jossa ei tarvita viittilöintiä mietintöjen syvärakenteisiin. Mutta Nietzsche pyrki toimissaan panemaan näytille ja esille kannattamansa käsitteenvastaisuuden, kun hän valmistaa supramimeettisen performanssin tajuttomasta, epävakasta tulemisen virtaamasta. Kuten Michel Haar kirjoittaa:

”Nietzschen esitystavan hallitsevat sanat [...] on tarkoitettu kumoamaan, murtamaan ja syrjäyttämään käsitteet, hänen hankkeensa tähtää kokonaisen loogisen, merkitys- ja kielipillisen rakennelman (jonka suojiin filosofinen traditio on naiivisti hakeutunut) kääntämiseen pois suuntimasta kohti substantiiveja, identiteettiin palauttamisia, universalisuutta [...] [Nietzschen diskurssi] pyrki huojuttamaan, kaatamaan, erottamaan, hajaannuttamaan kaiken yhdenmukaisuuden. Erilaisine ironian, parodian, kyseenalaistamisen, vihjailun leikkeineen ja peleineen – ja erityisesti murroksineen, muunnoksineen ja siirtymineen kaikkineen [...] – Nietzsche tyyli tähtää lopulta tuhoamaan tai ainakin tekemään shakkimatin kaikesta loogisesta ja etenkin dialektisesta ”vakavuudesta”, joka puolestaan suuntautuu aina samuuskien vakioimiseen ja absoluuttisen Identiteetin paljastamiseen.”³⁷

Näin Nietzschestä sukeutuu herakleitolainen virran filosofi; kirjoitetun sanan Dionysos. Mutta mitä mahtaa tarkoittaa filosofian kirjoittaminen filosofian tuolla puolen? Minkä vuoksi käsitteenvastaisuutta pitäisi ensinkään artikuloida? Minkä tähden käyttää kieltä – jonka hengessä paljastuu ykseys monudessa ja saadaan tulemisen koskeen jonkinlainen, kuinka harhainen ikinä, selkeyden suvanto – käsitteellisen kielen virralta panemiseen? Minkä takia tämä filosofian loppu tarvitsee oman filosofiansa, ja ketä se puhuttelee?

Argumentti ei vahvistu esitystapansa lisukkeista. Käsitteen harhaisuus ei tule perustelluksi vastakäsitteisiin vetoamalla: kirjoittaa voi – Tlonin metafysikkojen tapaan – myös ilman substantiiveja, samuutta olettamatta. Kuvatulla tavalla esitetty Nietzschehanke on tuomittu kirjoittautumaan *aporiaan* [ratkaisuttomaan ongelmaan], jossa yhtäällä yritetään ”ulos ja dekonstruoimaan maaperää vaihtamatta [...] hyödyntämällä linnaketta vastaan sen omia kiviä, kielen keinoja” ja toisaalla vaihdetaan tuo ”maaperä epäjatkuvuuden ja keskeytyksellisuuden keinoin [...] myöntämällä absoluuttinen katkos ja ero”³⁸. Jälkimmäisellä tavalla ajaututaan hulluuteen, täydelliseen viestimiskyvyttömyyteen ainakin. Ensin mainittu tarjoaa mahdollisuuden saada kriittinen filosofus virkoamaan. Nietzsche tyyli ”johtaa kysymään Nietzsche kuulamista filosofiaan: joko hän astuu sen ulkopuolelle kielellä, joka luopuu identiteetistä (vielä kirjoittamattoman runouden piiriin), tai hän pitäytyy skeptikon roolissa mieluummin kuin vapauttajan, kuvainraastajan tai ”dynamiitin”.

”kukaan ei ole koskaan ennen tuhlannut enempää uusia, ennenkuulemattomia, varta vasten ensi kertaa luotuja tai dekeinoja.”

(Nietzsche, *Ecce homo*)³⁹

Esteettisyydestä tulee Nietzsche epätavoinen loppuratkaisu – aivan niin kuin se oli hänen pelaajanuransa avausteoksessa *Tragedian synti* hänen gambiittinsa. Silkkää artistisuuttaan tulevaisuuden filosofia kirjoittautuu metafysiikan tuolle puolen ja suoraan tulevaisuuteen (nietzscheläiseen) aikakauteen. Kun kriittinen työ on päättynyt, luovuus täyttää tyhjiön, joka lyödyltä käsitteellisyydeltä jää. Nietzsche näkemys filosofin roolista tässä rakentavassa vaiheessa – jälleen paljastuu niukkuus kaiken sen paljon rinnalla, jota ryhdytään korvaamaan – käy ilmi, kun hän uumoilee diskurssinsa perijöitä. Projektiossa, joka suuntautuu itsestä tulevaisuuteen, Nietzsche julistaa, että hänen tulevaisuuden filosofinsa ovat ”uusien arvojen lainlaatioita”. Yhtä kaukana Platonin filosofi-kuninkaista kuin ovat Zarathustran kuvat Sokrateen ”viisauden siemenistä”, uusi filosofi ”elää ”epäfilosofisesti” ja ”epäviisaasti”, ennen muuta *epäjärkevästi*, ja kantaa elämän tuhansien kokeiden ja koe-tusten taakkaa ja velvoitetta – hän panee *itsensä* alati alttiiksi, pelaa häijyistä *häijyintä* peliä.”⁴⁰ Erittely, kiistely, kysyminen, yleisen vastuun tai syyntakeellisuuden velvollisuudet ja sen sellaiset eivät paina mitään sen rinnalla, mitä Nietzsche edellyttää haaveittensa uskotuilta: sankarillisuutta, urheutta ja luovaa uhmaa tieto-opillisten huolenaiheitten edessä. Tuleville filosofeille ”tietäminen” on *luomista* [...] luominen lainsäädäntää [...] tahto totuuteen – *tahtoa valtaan*”⁴¹. Eikä tässä kaikki: nämä miehet ovat ”laajimmin vastuullisia”, sillä heillä on ”tunnollaan ihmisen kokonaiskehitys”⁴². Nomoteettinen kuvaus on täydellisesti viritetty hyytävän ja pateettisen välimaille. Itse kielikuva on jo valmiiksi viritetty, kun se ehtii Nietzsche hyppysiin. Thomas Carlyle ennätti kuvitella runoilijan, joka olisi lainsäätävä, ja vielä aiemmin oli Percy Bysshe Shelley julistanut: ”Ihmislunnon ääriiviivat he mittaavat ja luotaavat sen syvyyden kaikenkattavalla ja läpituonkavalla hengellään [...] Runoilijat ovat ennakoimatonta innoitusta tulkitsevia hierofantteja, peilejä, joista heijastuu nykypäivän päälle lankeava tulevaisuuden jättäjäisvarjo [...]”⁴³

Tulevaisuuden filosofit eivät luota kriittisiin sielunlukuihin, vaan mielikuvituksen muuntovoimiin. He ovat runoilijoita kaikin tavoin paitsi säkein. Shelley oli samoin laajentanut runouden ja estetiikan ryytimaata, jotta se kattaisi ajattomat nerot, olivatpa nämä taiteilijoita, poliitikkoja tai tieteilijöitä. Mutta runoilijain lainantoa ei tunnusteta eikä voida tietää, halusiko Shelley omista runoilijoistaan todellisia lainlaatioita vai tyytykö hän vain osoittamaan näiden hienovaraisen, kohotavan, näkymättömän vaikutuksen yksittäisten lukijoihinsa tuntoihin. Nietzsche sen sijaan mieli kirjoittaa näkynsä historiaan. Filosofeiksi naamioituneina hänen lähettilänsä, hänen hallusinoivat seuraajansa, ovat kirjoittava uudet lain taulut. Arvojen luojina, *soi-disant* [muka] itsensä voittajina he ovat sukua yli-ihmisille. Mutta heidän kykynsä lyödä olemisen leima tulemisen tapahtumakulkuun on dionyysista luovuutta, romantista itse itsensä hahmottamista, ei mitään tieto-opillista pohjatyötä itseydelle ja toimijuudelle. Filosofi ”määrittää arvon ja arvosijan sen mukaan, kuinka paljon ja kuinka mo-

nenlaista yksilö pystyy sietämään ja sisäistämään⁴⁴. Ehdotettu ”filosofinen” kokemuksen jäsennostapa yhtyy pikemminkin taiteelliseen kuin kantilaiseen mielikuvitukseen, koska sillä on poeettinen tai muotoa antava funktio, jossa minus yhdennetään esteettisesti. ”Tulevaisuuden filosofit” paikkaavat aukon, joka Nietzschen varhaistyössä ammotti ”maailman alkutaiteilijan” kohdalla⁴⁵. Ei se ole siis yksinomaan esikoisteoksen *Tragedian syntä* Nietzsche, joka päättää runouden ja filosofian välisen kiistan edellisen eduksi.

Houkuttaa pikemminkin katsoa taakse kuin eteen, ei vain hyvän ja pahan tuolla puolen olevan filosofian tulevaisuuteen, missä siintää Nietzschen työn *arché* ja *telos*, vaan ennemminkin kriisiin, jossa romantiikka alistaa tiedollisen ja eettisen esteettiselle. Tässä yhteydessä voimme lukea kirjan *Iloinen tiede* kuu- luisimman katkelman:

” – vihdoinkin on meille jälleen näkyvissä avoin horisontti, vaikka se ei kirkas olisikaan; vihdoinkin rohkenevat laivamme lähteä vaaroja päin; tiedonrakastajan täysi uskallus on jälleen sallittua, meri, *meremme*, aukeaa uudemman kerran, ei ehkä koskaan ole ollutkaan tällaista ’avomerta’.”⁴⁶

Meri avautui niille, jotka loivat arvoja uskonnollisen uskon ammoin viritessä ja se aukeaa uudelleen niille, jotka merkitysten romahtaessa alkavat tutkia merkitsijän vapaata leikkiä. Mutta se on myös lajittyy ”avomeri”, kirjoittamisen, josta ”jälleen kerran” (kuten esisokraattien Kreikassa) puuttuvat rajalinjat poeettisen, filosofisen ja tieteellisen väliltä. Saksalaisen romantiikan perinteessä, joka muovasi Nietzscheä yhtä paljon, jollei enemmän, kuin klassinen Kreikka, filosofia läheni analyttisen täsmällisyyden sijasta enemmän mielikuvitusta ja luovuutta. Novalis ja Schelling kutsuivat runouden nuorentamaan filosofiaa ja Nietzsche otti haasteen vastaan ensimmäisestä teoksestaan lähtien. *Zarathustra* saattoi luisua performatiiviseen ristiriitaan, jossa runo torjuu runon⁴⁷, mutta Nietzsche ei koskaan lakannut suitsuttamasta luovuutta tai runoutta radikaalisti laajennetussa, shelleylaisessä merkityksessä. Missä kritiikki Nietzschellä loppuu, siinä alkaa romantiikan viimeinen suuri visionäärinen ilmaus. Hän kaatoi raja-aidat luomisen ja tietämisen, tahtomisen ja järkeilyn väliltä vastaten näin haasteeseen laatia mahtava mytologinen moderni runoelma. Tämän ponnistuksen eettiset riskit kuitenkin kasvoivat huomattavasti, koska Nietzsche kirjoitti filosofian oletetun suojakilven takaa. Kuten viime vuosisata on meitä opettanut, ei ole ollenkaan niin vaarallista, jos runous filosofoi, kuin jos filosofia saa lyyran haltuunsa. Virkatyön jälkeisessä kirjoittajan vapaudessa ja yksinäisyydessä Nietzsche ”tanssi kynällään”, kirjoitti ”epäviisaasti” ja ”epäjärkevästi”, selvensi kirjoittamansa huolettoman huolimattomasti, antaumuksellisen antautuneena, kuten sellaisen peruuttamattomasti vapautuneen kuuluukin, joka on tuomittu jäämään ”*non legor, non legar*”⁴⁸ [lukematta]. Tästä selittyy *Ecce homon* käsinkosketeltava pelko sen syleillessä katastrofia. Kun Nietzsche oli pelannut vaarallisen pelinsä loppuun, hän ei enää voinut kuin myöntää itsensä ”välttämättömästi myös kohtalon mieheksi”⁴⁹, ja luonnehtia itsensä filosofian vaaraksi ja uhaksi. Kuten Gödel osoitti puhtaan matematiikan kovalla alustalla, tarkoittamattomat tulokset uhkaavat mitä tahansa ajattelun muotoa. Tätä riskiä Nietzsche liehitteli. Kuten Blaken Issiah, hän ”piitannut ei seurauksista, kirjoitti vain”⁵⁰.

Nietzsche kääntyi tulevaisuuden puoleen tekstiensä historiallisen täydentämisen toivossa. Enenevästi hysteerisissä myöhäiskirjoituksissa on vähänlaisesti hänen itsensä Bizet’n musiikkiin yhdistämää tyyneyttä ja kosolti niin ikään hänen itsensä Wagneriin liittämää *scirocco*⁵¹. Nietzschen jälki-zarathustralaisen työn kasvava sotaisuus ennakoituu jo uran alkuvaiheessa kirjoitetussa kirjassa *Schopenhauer kasvattajana*: ”jokaisen sanan, joka ei kutsu tekoon, katson turhaan kirjoitetuksi”⁵². Zarathustra puhuu kylmäävästi vereen kirjoittamisesta, *Antikristus*-teoksen Nietzsche taas lupaa, että ”missä vain seiniä on”, hän on niihin ”kirjoittava tämän ikuisen syytöksen kristinuskoa vastaan” kirjaimin, ”jotka saavat sokeatkin näkemään...”⁵³.

Voimme katsahtaa *Antikristus*-liitteeksi aiottuun lehtiseen, luterilaiseen ”Kristinuskonvastaiseen julistukseen” oivaltaaksemme, että Nietzschen käsitys itsestään ”dynamiittina” ei ollut pelkkä trooppi⁵⁴. Hänen kirjoituksensa osoittautuivat tosiaankin ”vaaralliseksi sytykkeeksi kiihottuvaisille ja ärsykeherkille sieluille”⁵⁵, vaikka ne tarjottaisiinkin vain psykologin joutohetkiin⁵⁶. Jos edelleen pidämme mielessä, että hänen esityksensä laadittiin ”vakuutukseksi läpi vuosisatojen tuntemattomille jälkipolville, lupaukseksi, joka täyttyy vain Nietzschen postuumissa syntymässä”, uhkapelin eettiset panokset nousevat saman tien⁵⁷. *Ecce homo* oikeastaan vain teroittaa jo aiemmin esitettyä näkökohtaa: ”Pienen politiikan aika on ohi: jo seuraava vuosisata tuo tullessaan kamppailun maailmanheruudesta – *pakon* suureen politiikkaan.”⁵⁸ Tästä näkökulmasta Derrida on oikeassa: ”mitä Nietzsche omissa nimissään halusi, muistuttaa [...] myrkytettyä maitoa” eikä se suinkaan sattumalta sekoittunut ”aikamme pahimpaan”⁵⁹.

Jos jätämme syrjään johtopäätöksen, jonka mukaan Nietzsche ei olisi milloinkaan pitänyt kirjoittaa mitään, meille jää kaksi karkeaa vaihtoehtoa: suruton diskurssilibertarismi ja kaikkea muuta kuin avokätinen tai leväperäinen kirjoittamisen seuraamusten tähdennys. Tässä mielessä Heideggerin, Danton ja muitten tulkinnalliset tiivistykset ovat eettisesti kiinnostavia. Kompromissista käy ehdotus, jossa poikkeava työ asettuu vastuun odotushorisonttiin. Tässä Nietzschen ihailema Dostojevski ”kellariloukon filosofioineen” tarjoutuu ennakkotapaukseksi. Kellaripuhe on pidäkkeetöntä: inho, syytös, sarkasmi, väkivaltainen mielipide artikuloiivat kaikki ilman todistamisen, viittaamisen, filosofisen arkkitehtoniikan tai rationaalisen yhtenäisyyden reunaehtoja. On sanottu, että Dostojevski antoi näin ”alastomimmat sivunsa”, pääsyn ”sisäisimpiin sokpukoihinsa, joita ei pitänytäkään esitellä hänen sydämelleen”⁶⁰. Siirtymä kellariloukon puheista kertomukseen on taiteellisesti kömpelö, tökerösti liitetty maanalaiseen mietintöön. Yksinkertainen tekstuaalitalous toimii: kun Dostojevski huomasi, että kellarifilosofian kolkko ihmisviha ei itsessään toimisi, hän kyhäsi sen ympärille fiktiivisen tarinan ja sosiologisen oikeutuksen ironisoimalla mietiskelyä, onhan ironia mitä mainioin keino sekä tunnustaa että hylätä omat artikulointinsa⁶¹. Seuraava jakso voisi hyvin kuulua Nietzschen kirjaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Ja Nietzschen tekstissä sitä ei ilmaistaisi *oratio obliquana* [epäsuorana esityksenä]:

”[...] ihminen on aina ja kaikkialla – olipa hän kuka tahansa – mieluummin toiminut niin kuin on halunnut eikä niin kuin järki ja etu ovat neuvoneet häntä. Halutahan voi myös oman etunsa vastaisesti ja välistä *ehdottomasti täytyykin* (tämä on jo minun ideani). Oma, ikioma, vapaa

ja esteetön halu, jopa kaikkein villein oikku, oma mielikuvitus, välistä jopa hulluuden asteelle kiihottunut – kaikki se onkin juuri tuo mainitsematta jäänyt kaikkein edullisin etu, joka ei sovi mihinkään luokitteluun ja jonka vuoksi kaikki järjestelmät ja teorit aina lentävät helvettiin. Mistä nuo kaikki älypääät ovatkin keksineet, että ihminen tarvitsisi jonkin normaalin, hyveellisen halun? Millä perusteella he niin varmasti kuvittelevat, että järkevä edullinen haluaminen on ehdottomasti tarpeen ihmiselle? Ihminen tarvitsee ainoastaan *itsenäistä* halua, maksoipa tämä itsenäisyys mitä tahansa ja johtipa se mihin tahansa. Ja mistä pirusta siitä halustakaan...”⁶²

”Sairas mies”, ”luotaantyyntävä mies”, jolla on ”maksassa vikaa” ja joka tekee itsestään sääliä hölmön vertaistensa parissa ja paatuneen hölmön viattoman prostituoidun edessä – tällainen tyyppi voisi olla jopa Nietzschen teosten vihjattu tekijä. Mutta fiktiivisten kehysten julki lausuttu ennakkoehto sallii kellarikeskustelun kehiytyä auki, samalla kun se kaiken aikaa suojaa ja turvaa tätä tukipuuna, joka vapauttaa Dostojevskin itsensä vastuusta maanalaista filosofiaa puitaessa. Itse esitysmuoto on hybridimäinen, mutta fiktiivinen sfääri (kaikkein hauraimmillaan) toimii epäentrooppisesti kooten kaiken (elämän- ja naiseninhon, hämäysfilosofian) itseensä. Alunperin Dostojevski saattoi hyvin kirjoittaa kellariloukon filosofian täysin vakavissaan. Esteettinen viitekehys varmistaa kuitenkin, että *Kirjoituksia kellarista* luokitellaan ”kirjallisuudeksi”, kun taas yhtä sairaa ja vaarallista *Antikristus* lepää kirjakauppojen ja kirjastojen filosofian hyllyillä näennäisessä rauhassa.

IV

”Tiedetään hyvin, että meidän yhteiskuntajärjestelmisämme nomadit ovat onnettomia: heidät pyritään kaikin tavoin kahlitsemaan paikoilleen ja heidän on vaikea säilyä hengissä.”
(Gilles Deleuze, Nomadinen ajattelu)⁶³

Myöhäistä huutaa, kun maito on maassa. Emme voi perehtyä Nietzscheen noudattaen ohjetta: ”luettavaksi ikään kuin romaanihenkilön sanomana”. Nietzschen tapaus viittaa diskursiiviseen, joka (joskus sattumalta, toisinaan tietoisesti) on uusiutunut 20. vuosisadan aikana. Ei runoutta Auschwitzin jälkeen, varoitti Adorno, ja esitysmuotoluokitukset ovatkin kerta kerran jälkeen sulkeutuneet esteettisen ja kognitiivisen sekoittumisen⁶⁴. Outoa kyllä, vaikka elinaikamme hyväksytään postmoderniksi, mikä tarkoittaa kaikkien tiedon eri järjestysten välisten rajalinjojen ja hierarkioiden viralta panoa pahaisina pikapönkitettyinä tilapäistekeleinä, romanttisen modernin syntetisoivuus torjutaan suurena kertomuksena. Runo on hylännyt myyttimaakaroinnin, romaani alkanut elää omillaan kattavana ja kuluttavana metafiktivisyytenä. Filosofia analyttisessä muodossaan pitäytyy teknisissä kysymyksissä tai tekee itsestään tarpeellisen lääkinnän etiikan arvostelijana tai kommunitaarisen politiikan, aristoteelisen hyveen tai uuden kansalaisuudellisuuden luonnostelijana.

Nietzschen ajattelu – jota avittavat ja tukevat sponsoroidut akateemiset filosofit ja teoreetikot – on aloilleen asetettu, talttunut. *Zarathustran* tulkinnalle omistettu oppituoli⁶⁵ mer-

kitsee mitä ilmeisimmin sen ennustusten huippuuhetkeä, keskipäivää. Toisen maailmansodan jälkeen vielä löytämistään odottanut uusi nietzscheläisyys tuli ilmi tutkijatulkintana eli toimintana, jota Nietzsche itse piti sopivana vain kuormajuhdille. Intellektuellien ja yliopiston välinen repeämä kasvoi kuiluksi; Nietzschen ”tulevaisuuden filosofit” ilmoittautuivat kriittisiksi teoreetikoiksi, joiden työtä ei akademia huomioi. Mahdoton sanoa tällä erää, olisiko tätä keskustelun supistamista ja paluuta myyttien luomiseen ja suureen kertoiluun voinut tapahtua ilman Nietzscheä. Sen sijaan voidaan sanoa, että Nietzsche on muovannut tulevaisuuden filosofiaa kielteisenä esikuvana. Vailla manttelinperijöitä tai jäljittelijöitä hän ei ole niinkään viimeinen metafysikko kuin viimeinen romanttinen filosofi tälle meidän kulttuurillemme, joka vähin äänin uusii puheta-
pojen välisiä jakolinjoja epäjumalten hämärässä.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

(*Alkuperäiskirjoitus:
”Nietzsche and Authorial Responsibility”*)

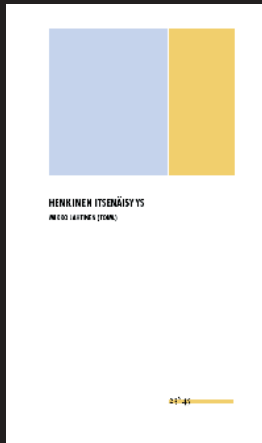
Viitteet ja kirjallisuus [suomentajan huomautukset hakasuluissa]

- [Suom. Pentti Saarikoski. Platon, *Teokset*, III, 2. nid. p. Otava, Helsinki, 1999.]
- [Suom. Eeva-Liisa Manner. Tammi, Helsinki 1983. Vuorosana on kansaa kiihottaneen triumvirin Marcus Antoniuksen. Liikkeelle pantu ”turma” (*mischief*) viittaa kylvetyyn riitaan, kieroihin päämääriin, jalkeille saatuu paholaiseen. Huomattakoon, että Nietzschen *Iloinen tiede* ylistää Shakespearen Brutus-tulkintaa. Ks. *Fröhliche Wissenschaft* = FW § 98, Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, toim. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (1980), 2. tark. p., DTV / de Gruyter, Nördlingen / Berlin, 1988 = KSA, nide 3, s. 452-3.]
- Ecce homo* [Burke viittaa R. J. Hollingdalen ja Walter Kaufmannin laatiimiin Nietzsche-englanninoksiin. Ks. EH, Vorwort § 1, KSA 6, s. 257].
- [EH, Warum ich so gute Bücher schreibe § 1, KSA 6, s. 298: ”Minä itse en mukaudu aikaan, eräät syntyvät kuolemansa jälkeen.”]
- EH [Vorwort § 1, KSA 6, s. 257].
- EH [Warum ich ein Schicksal bin § 3, KSA 6, s. 367].
- [EH, Warum ich ein Schicksal bin § 7, 8, 9, KSA 6, s. 371-4.]
- [EH, Warum ich so gute Bücher schreibe § 1, KSA 6, s. 299.]
- [AC, Vorwort, KSA 6, s. 167: ”Vasta ylihuominen kuuluu minulle. Eräät syntyvät kuolemansa jälkeen.”]
- Nietzsche väittää usein, että tekstin totuus tai merkitys välttämättä karkaa sen tekijältä. Tähän väitteeseen kietoutuvat vääjäämättä hänen omatkin tekstinsä. Ks. esim. *Jenseits von Gut und Böse* [= JGB § 269, KSA 5, 222-5].
- Götzen-Dämmerung* [= GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen § 13, KSA 6, s. 120; Lope de Vega, 1500-1600-lukujen vaihteen kirjailijan, espanjankielinen rivi suomeksi: ”seuraan itseäni omaan itseeni”].
- EH [Warum ich ein Schicksal bin § 1, KSA 6, s. 365. Ilkivallanteihin viittaava saksan sana *Unflug* [treiben] kääntyy Kaufmannilla englanniksi *mischief*ksi, joka on juuri Shakespearen Antoniuksen irti päästämä ”turma”].
- ”Toimi (tai ole) niin, että voisit tahtoa toimivasi (tai olevasi) täsmälleen samalla tavalla äärettömän monta kerta uudelleen. Jos ihmiset pitäisivät tämän silmämääränään, he saattaisivat vapautua *ressentimentista* [kautasta]. Eksistentiaalisesti ilmaisten kysymyksessä on kehoitus autenttisuuteen.” Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York, MacMillan 1965, s. 212. Nietzschen yrityksistä löytää tieteellistä tukea ikuiselle paluulle, ks. s. 201-13.
- Jos jätetään *Nachlass* [kirjallinen jäämistö] sikseen, ainoa teksti, jossa tahtoa valtaan johdonmukaisemmin tarkastellaan, on JGB (§ 9, 22, 23, 36) [KSA 5, s. 21-2, 37-9 & 54-5]. Ks. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 212-8, jossa tehdään selkoa ”julkaistuista perusteluista tahdolle valtaan”.

15. Tekstuaaliperintö on muuan kirjojen *Menschliches, Allzumenschliches* [= MA] ja *Also sprach Zarathustra* [= Z] tärkeistä aiheista ja sen voidaan sanoa olevan EH:n pääteema. Kun JGB ajaa salaperäisten (nietzscheäistä perintöä eteenpäin vievien) "tulevaisuuden filosofien" asiaa, heijastaa tämä jälleen huolta lukijakunnasta ja perinnönjaosta.
16. *Der Wanderer und sein Schatten* [= MA II/2 § 71, KSA 2, s. 584].
17. FW [§ 381, KSA 3, s. 633-4].
18. EH [Vorwort § 1, KSA 6, s. 257].
19. Jacques Derrida, *Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger): Two Questions* [1984], engl. Diane Michelfelder & Richard E. Palmer. Teoksessa *Nietzsche. A Critical Reader*, toim. Peter R. Sedgwick. Blackwell, Oxford 1995, s. 53-68; s. 54.
20. Paljossa Nietzschen työn ainutlaatuisuutta ylistävässä vastafilosofisessa kritiikissä piilee ajatus siitä, että Nietzsche on ikioma *genrensä*. Esimerkiksi Foucault kirjoitti: "En usko, että on olemassa yhtä ainoaa nietzscheläisyyttä. Ei ole mitään syytä uskoa, että on jokin tosi nietzscheläisyys, tai että meidän olisi sen todempi kuin toisten." Michel Foucault, *Critical Theory / Intellectual History (1977)*. Teoksessa *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings*, toim. Lawrence D. Kritzman. Routledge, New York 1988, s. 17-46; s. 31.
21. [Pensée nomade (1973), suom. Jussi Vähämäki. Teoksessa Gilles Deleuze, *Autiomaa. Kirjoituksia vuosilta 1967-1986*, toim. Jussi Kotkavirta, Keijo Rahkonen & Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1992, s. 18.] Nietzschen vaikutuksesta ranskalaiseen filosofiaan 1900-luvulla, ks. Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*, Routledge, New York & London 1995.
22. Martin Heidegger, *Nietzsche. Volume I. The Will to Power as Art [Nietzsche, 1961]*, engl. David Farrell Krell. Routledge and Kegan Paul, London & Henley 1981, s. 5. [Kaufmannin teos: *Nietzsche. Philosopher Psychologist Antichrist*. (1950) Meridian, New York 1956.]
23. Richard Schacht, *Nietzsche*. Routledge & Kegan Paul, Boston 1983, s. xv.
24. Danto 1965, s. 13.
25. Michel Foucault, *The Functions of Literature*. Teoksessa *Politics, Philosophy, Culture*, s. 307-13.
26. GD [Die vier grossen Irrthümer § 8, KSA 6, s. 96].
27. GD [Die vier grossen Irrthümer § 5, KSA 6, s. 93].
28. [Walt Whitman, *Song of Myself*, [51] (1885). Penguin, Harmondsworth 1986, s. 84.]
29. MA II/1 [§ 139, KSA 2, s. 436].
30. Vincent Descombes, *La moment français de Nietzsche*. Teoksessa Alan Boyer et al, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéennes*. Grasset & Fasquelle, Paris 1991, s. 99-128.
31. Nietzschen runouskäsitelyssä kuuluu toisinaan Platonin runonäkemyks. Ks. *Valtio*, 601[a-b]. ["muut [...] pitävät runoilijan esitystä vallan verrattomana, kun hän runomitalla, rytmikkäästi ja sointuvasti puhuu suutarintaidosta, sodan johtamisesta tai mistä muusta tahansa. Niin tenhoavia ovat nämä tehokeinot luonnostaan. Sillä jos runoilijoiden teoksista riisutaan nämä musikaaliset värisävyt ja ne esitetään aivan sellaisinaan, tiedät kyllä miltä ne vaikuttavat, oletan sinä sen nähnyt." *Teokset V*, suom. Marja Itkonen-Kaila. Vanhempi Tudéerin käännös kuuluu: "runomitalla, poljennolla ja sulosoinnulla."] "Runoilija kuljettaa ajatuksiaan eteenpäin juhlavasti rytmin vaunuissa: tavallisesti sen vuoksi, etteivät ne osaa liikkua jalan." MA I [§ 189, KSA 2, s. 164].
32. GD [Was ich den Alten verdanke § 2, KSA 6, s. 155]. Myöhäisessä arvostelmassa kajahtaa käänteisenä Nietzschen varhainen huomautus: "[...] Platonin dialogi, [...] kaikkien käsillä olevien tyylien ja muotojen yhdistelmä [...], häälyy puolitiessä kertomusta, lyriikkaa, draamaa, proosaa ja runoutta, ja on siten murtautunut vanhan ankaran lain kielellisesti yhtenäisestä muodosta." GT [§ 14, KSA 1, 93].
33. [EH, Warum ich so gute Bücher schreibe § 4, KSA 6, s. 304.]
34. [MA II/1 § 137, KSA 2, s. 436, "huonoimmista lukijoista".]
35. Mikä tahansa väite voi tietysti olla omiaan tulemaan aforistisesti omi- tuksi. Toisin kuin monet Nietzschen aforismit, lause "Uskonto on oopiumia kansalle" kuului tiettyyn päättelyketjuun. Aforismi on täten muoto, joka avoimesti raamittaa itsensä kaikkia kirjoitettuja ja muistetu- tuja tekstejä koskevan kerrattavuuden mukaisesti.
36. Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*. Harvard University Press, Cambridge 1985, s. 46.
37. Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysical Language*. Teoksessa *The New Nietzsche*, s. 5-36; s. 6-7.
38. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* [Marges de la philosophie, 1968], engl. Alan Bass. Harvester, Brighton 1982, s. 135.
39. EH [Warum ich so gute Bücher schreibe § 4, KSA 6, s. 304].
40. JGB [§ 205, KSA 5, s. 133].
41. JGB [§ 211, KSA 5, s. 145].
42. JGB [§ 61, KSA 5, s. 79].
43. *Poetry and Prose*, toim. Donald Reiman & Sharon B. Powers. Norton, New York & London 1977, s. 508.
44. JGB [§ 212, KSA 5, s. 146].
45. [GT § 5, KSA 1, s. 48.] Nietzschen työn varhaisten ja myöhäisten "Dionysos"-esiintymien välistä jatkuvuutta on kiinnostavasti puolustanut Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. University of Chicago Press, Chicago 1990, s. 162-8.
46. FW [§ 343, KSA 3, s. 574].
47. Z [II, Von den Dichtern, KSA 4, 163-6].
48. EH [Warum ich so gute Bücher schreibe § 1, KSA 6, s. 299; tarkka kohostus: "Minun riemuvoittoni on tarkalleen päinvastainen kuin Schopenhauerilla, – minä sanon "non legor, non legar"."] Luettuu koskeva Schopenhauerin lausuma sisältyy kirjan *Über den Willen in der Natur* toiseen painokseen (1854). Vrt. *Unzeitgemässe Betrachtungen* = UB III, § 3, KSA 1, s. 353].
49. EH [Warum ich ein Schicksal bin § 1, KSA 6, s. 366. Huomattakoon, että Kaufmannin englanninkielinen vastine alkutekstin periaatteessa neutraalille sanalle [der Mensch des] *Verhängnis*[ses] on *calamity*, "kova onni", "onnettomuus", "turmio".]
50. *The Marriage of Heaven and Hell*. Teoksessa *Writings, Volume I*, toim. G. E. Bentley Jr. Clarendon, Oxford 1978, s. 86.
51. *Der Fall Wagner* [= W § 1, KSA 6, s. 13. Italian sana viittaa Välimeren alueella tuntuvaan painostavan kuumaan etelätuuleen].
52. UB III [§ 8, KSA 1, s. 413].
53. AC [§ 62, KSA 6, s. 253].
54. Ks. Gary Shapiron julistuskäännös ja -kommentit, *Nietzschean Narratives*. Indiana University Press, Bloomington 1989, s. 146-7.
55. GT [§ 14, KSA 1, s. 92, tragedian vaikutuksesta].
56. [Nietzsche kaavaili ensin GD:lle nimeä *Müssiggang eines Psychologen*.]
57. Daniel C. Conway, *Nietzsche's Dangerous Game. Philosophy in the Twilight of the Idols*. Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 226. Tämä hieno kirja tarkastelee Nietzschen suhdetta kuolemanjälkeisiin lukijoihinsa tavalla, josta Conway käyttää termiä *parastrategis*.
58. JGB [§ 208, KSA 3, s. 140].
59. Jacques Derrida, *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation [Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, 1984]*, engl. Peggy Kamuf & Avital Ronell, toim. Christie V. McDonald. Schocken Books, New York 1985, s. 7.
60. Jessie Coulson, *Translator's Introduction*. Teoksessa Fyodor Dostoyevsky, *Notes from the Underground / The Double*, engl. JC. Penguin, Harmondsworth 1972, s. 10.
61. Tottahan Nietzscheellä on yllin kyllin ironiaa ja toisinaan itsensä vastaan huumoriakin, mutta nämä lievittävät (para)strategiat eivät tule lihaksi keskustelun kehystämisen tasolla. Ohikiitävät vitsit ja älynväläykset elävöittävät esitystä, eivät niinkään rakenteista sitä. JGB:n päätävä loppulaulu ja FW:n päätösrunot tuskin kampeavat luentaa pois kirjaimellisuuden houkutuksista, tekstien vakavasti ottamisesta tai niin usein kohtalokkaasta kevyesti ottamisesta. Tätä vaaraa vastaan Deleuze suosittelee lievästi sanottuna epävarmaa keinoa välttää Nietzschen lukemisen eettis-poliittisia arvaamattomuuksia: "Huomaamme siis, että jos Nietzsche salliiikin laillisen väärinymmärtämisen, on olemassa myös täysin laitonta Nietzschen väärinymmärtämistä; kaikki se, mikä selittyy vakavuuden hengen, raskauden hengen, Zarathustran apinan, siis sisäisyyden kultin kautta." *Nomadinen ajattelu*, s. 16.
62. Fedor Dostojevski, [*Kirjoituksia kellarista* (1864), suom. Esa Adrian. Gummerus, Jyväskylä 1976, s. 39-40].
63. s. 18.
64. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics [Negative Dialektik, 1966]*, engl. E. B. Ashton. Routledge & Kegan Paul, London 1973.
65. EH [Warum ich so gute Bücher schreibe § 1, KSA 6, s. 298. Nietzschen *Zarathustraa* koskevalla tutkimuksilla filosofian professoriksi on edennyt esimerkiksi yhdysvaltalainen Kathleen Marie Higgins.].

niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja 23°45

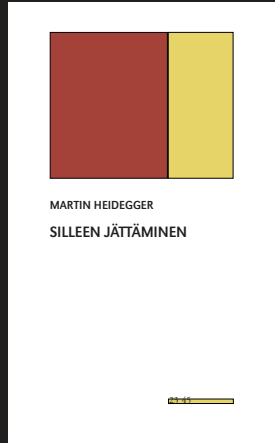
23°45 on *niin & näin* -lehden uusi kirjasarja, jossa julkaistaan filosofiaa monessa eri tyylilajissa: suomennoksia vanhoilta ja uusilta klassikoilta, filosofisia esseitä, keskusteluita, pamfletteja, analyyseja sekä laajempia tutkimuksia.



Mikko Lahtinen (toim.) HENKINEN ITSENÄISYYS

Mitä henkinen itsenäisyys on?
Mitä suomalaisuus on?
Itsenäisyys ei voi olla vain illuusio, ei ainakaan henkinen itsenäisyys, pohtivat filosofit Kimmo Jylhä, Reijo Kupiainen, Mikko Lahtinen, Tuukka Tomperi, Tere Vadén ja Juha Varto.

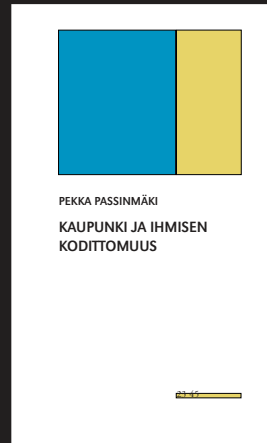
112 sivua. 10 euroa.



Martin Heidegger SILLEN JÄTTÄMINEN

Suomentanut Reijo Kupiainen
Silleen jättäminen (*Gelassenheit*) on yksi Martin Heideggerin myöhäistuotannon keskeisimpiä käsitteitä, jolla hän yhdistää kaksi myöhäisfilosofiansa tärkeää teemaa, kysymykset teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta. *Silleen jättämisen* on suomentanut Heideggerin pääteoksen *Oleminen ja aika* kääntäjä Reijo Kupiainen.

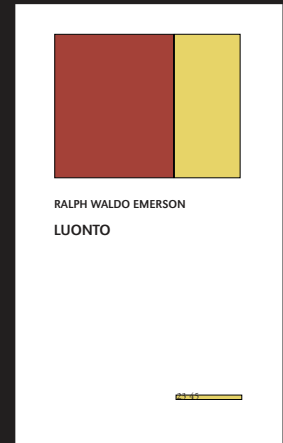
68 sivua. 15 euroa.



Pekka Passinmäki KAUPUNKI JA IHMISEN KODITTOMUUS

Kirja on laaja-alainen yritys hahmotella nykypäivän arkkitehtuurifilosofista tilannetta Martin Heideggerin kirjoitusten pohjalta. Siinä pohditaan ihmisen kodittomuuden ongelmaa sekä esitetään kritiikkiä modernia ihmistä, kaupunkirakentamista ja yhteisöllisyyttä kohtaan.

194 sivua. 18 euroa.



Ralph Waldo Emerson LUONTO

Suomentanut Antti Immonen

Amerikkalaisen Ralph Waldo Emersonin *Luonto* on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun pioneerityö, joka kuvaa ihmisen ja hänen fyysisen ja sosiaalisen ympäristönsä vuorovaikutusta vertaansa vailla olevalla vivahteikkoudella. Tämä Emersonin pääteos julkaistiin alun perin 1836. ”Maailman rantaviivalta katselen taivaan hiljaista merta.”

94 sivua. 15 euroa.

TILAUKSET

Eurooppalaisen filosofian seura ry.
PL 730, 33101 Tampere
Sähköposti heikki.suominen@uta.fi
Puhelin 03-362 3185 (k.)
Internet www.netn.fi
Julkaisuissa hintaan lisätään postimaksu I. luokan kirjemaksun mukaan.

TULOSSA

Tommi Uschanov
SUOMALAISEN
WITTGENSTEIN-TUTKIMUKSEN BIBLIOGRAFIA ja
Quentin Skinner
KOLMAS VAPAUDEN KÄSITE

niin & näin, PL 730, 33101 Tampere | www.netn.fi

Huolettoman humoristinen talouskäsitteistö

Jakke Holvas, *Arvon sanat – spekulointia talouskäsitteillä.*

Johnny Kniga kustannus.

Helsinki 2002. 181 s.

Helsingin sanomien taloussivuilla ilmestyneet Jakke Holvaksen artikkelit on koottu yhdeksi kirjaksi nimikkeellä *Arvon sanat*. Teos on virkistävän poikkeava taloutta käsittelevä kirja, vaikkakin tiipitain annosteltuna Hesarin ruutikuivilla taloussivuilla ne erottuivat vieläkin selkeämmin eduksekseen. Yhtenä kokonaisuutena Holvaksen kepeän leikittelevä tyyli yhdistettynä teemojen poukkoi luun hiukan puuduttaa, ainakin jos teoksen lukee osapuilleen yhteen pötköön. Ehkä ekonomian käsitteistöä pitävät voisivat pitää sitä omana päivän tunnussananaan.

Holvaksen lähtökohtana olevan talouskäsitteiden purkaminen on sinänsä jo mielenkiintoinen. Hänellä on siihen filosofina paremmat edellytykset kuin kannattavuuskäyriin ja suhdanne-ennusteisiin hirttäytyneellä ekonomilla. Hyvin usein taloustiedettä käsittelevät opukset lähtevät liikkeelle sieltä, missä humanisemman näkökulman omaavat ihmiset ovat jo valmiiksi kyllästyneitä. Kuitenkin talouden merkitys kasvaa yhä edelleen ja humanistien kuin muidenkin olisi syytä perehtyä edes sen perusteisiin. Muuten he jättävät yhteiskunnallisessa keskustelussa kentän avoimeksi niinistöille, lipposille ja olliloille.

Taloutta yli rajojen

Taloustiede ei itseasiassa ole perusteiltaan niin matemaattisluonteinen tiede kuin se monissa alan kirjoissa esitetään. Taloustieteen alkulähteet ovat enemmän yhteydessä filosofiaan ja koko sen varhaishistoria on hyvinkin sidoksissa filosofiaan ja yhteiskuntatieteisiin. Holvaksen perusteisiin ja juuriin pureutuva kirja todistaa osaltaan tämän puolesta. Näin teosta voi suositella myös ekonomieille, jotka sen kautta voivat perehtyä oman tieteesä kivijalkoihin. Ainakin minun tuntemilleni talousihmisille nämä perustukset tuntuvat olevan hämärän peitossa.

Kirja ei kuitenkaan ole mikään erityinen taloustieteen oppikirja eikä edes sen käsitteistön systemaattinen tutkielma. Journalistinen ote tekee kirjasta kepeän johdatuksen talouskäsitteistön taustoihin. Holvaksen oma ote on humoristinen ja hän onnistuu maustamaan monen käsitteen osuvilla vertauksilla ja esimerkeillä. Holvaksen tyyli ei ole niin sarkastinen kuin hänen varhemmissa teksteissään, eikä kirjasta löydä suurempaa suoraa kritiikkiä juuri mitään kohtaan. Hän on aiheitaan kohtaan varsin nöyrä ja onnistuu usein olemaan informatiivinen. Paikoitain hänestä kuulostaa läpi pieni vanhoillinen moralismikin, kuten esimerkiksi verotuksen yhteydessä. Kyynisyys sentään on useinmiten vallitseva perusvire.

Kirja jakautuu päälukuihin ja alaluvut liittyvät niihin väljästi. Lukujaosta ei pääse pitkällekkään, eikä kyseessä ole todellakaan hakuteos. Osa käsitteistä on keskeistä taloustietoa, osasta Holvas muotoilee keskeistä käsitteistöä oman kekseliäisyyden kautta. Kekseliäisyys yhdistyy oppineisuuteen ja laajaan sivistykseen viittausten ja esimerkkien kautta. Tuloksena on elävää tekstiä, jossa ydinasiat kytkeytyvät laajempaan kontekstiin. Valitavasti artikkelin laajuinen tila ei anna mahdollisuuksia aiheiden suurempaan syventämiseen. Monet teemat jäävät leijumaan ilmaan nasevien kommenttien saattelemana.

Talous ja muu maailma

Teoksen suurin ansio on tavassa jolla se tuo talouden käsitteistöä osaksi muuta kulttuurista miljöötä. Hänen käsittelyssään käsitteistö purkaantuu ulos pienestä lokerostaan, jossa ekonomistit niitä pitävät ja kytkeytyy kohti muuta maailmaa. Holvaksen kirjasta voisi joku antiekonomi hyvinkin saada kipinän taloustieteen opintoihin.

Holvaksen tekstistä ei löydä asiavirheitä, mutta pieniä kärjistyksiä kylläkin, kuten esimerkiksi kappaleesta ”Kehitysmäa,” jossa hänellä on hiukan yksioikoinen käsitys kehitysmaiden talousteoreetikoista ja kansalaisaktivisteista. Holvaksen kyyninen huumori ei välttämättä sovi kaikkien idealistisimmille ja perusteellisimmille lukijoille, jotka etsivät syventäviä selvityksiä maailmankaupan vääryyksistä.

Holvaksen tekstiä ei voi värjätä punaisella, sinisellä eikä vihreällä, mutta värittömyydestä sitä ei voi syyttää. Joku mustavalkoisempi tosikko kuten allekirjoittanut voisi kuitenkin ajoittain kaivata joihinkin lukuihin muutakin kuin immoralistista nihilismia. Sisäkanteen päässyt repliikki ”Jokaisen ihmisen pitäisi ainakin kerran elämässään päästä nauttimaan konkurssista.” kertoo osuvasti kirjan sävystä. Näin voi sanoa huoleton humanisti, joka ei ole koskaan päässyt siitä nauttimaan.

Leif Sundström

Heideggerin arvoitus

Miikka Luoto, *Heidegger ja taiteen arvoitus. Tutkijaliitto, Helsinki 2002. 221 s.*

Miikka Luodon kirja *Heidegger ja taiteen arvoitus* on tervetullut teos keskusteluun taiteesta ja Heideggerista. Luoto tutkii Heideggerin taidetta koskevia ja sivuavia tekstejä perusteellisella ja selkeällä tavalla kirjassaan, joka jakaantuu viiteen eri osaan. Kirjan osat käsittelevät taidetta ja estetiikka, jokaisen osan painottuessa eri Heideggerin teksteihin, kuitenkin pitäen dialogin eri tekstien välillä hengissä. Luoto on rajannut hyvin aiheensa ja johdattaa meidät todellakin taiteen arvoituksen ääreen eli totuuden ja taiteen suhteeseen, eikä lähde tutkimaan Heideggerin totuusteoriaa.

Heideggerista kirjoittaminen ei ainoastaan vaadi Heideggerin filosofian tuntemusta, vaan koko meidän filosofian traditiomme tuntemusta Aristoteleesta Hegeliin ja Nietzscheen. Taiteen kohdalla Heideggerin filosofiassa Hegel, Kant ja Nietzsche saavat erityisen tärkeän roolin: Kant arvostelukyvyyn kritiikillään, Hegel asettamalla taiteen yhdeksi korkeimmista hengen ilmenemisen muodoista uskonnon ja filosofian ohella ja Nietzsche nihilisimillään. Luoto pärjää huomattavan hyvin tässä filosofian tradi-

tion viidakossa, vaikkakin varmasti ankara Kant tai Hegel-tutkija voisi löytää huomautettavaa tulkinnoissa, joista osa kylläkin menee Heideggerin piikkiin.

Taideteoksen alkuperä ja oleminen

Kaksi ensimmäistä osaa, *Taide ja esteetiikka* ja *Estetiikan ylittäminen* kuuluvat yhteen. Mielestäni jopa niin, että otsikoita vaihtamalla olisi voitu saada parempi kuva osien sisällöstä. Osissa on päälähteenä tai vahvasti taustalla *Taideteoksen alkuperä*, jota käsitellään eri näkökulmista, kuitenkin hyvin uskollisesti tekstille. Luoto kysyy: ”Mikä on esteetiikka traditiona, joka Heideggerin mukaan hallitsee itsepintaisesti kaikkea puhetta taiteesta?” (s. 41) Tähän Luoto etsii vastausta Heideggerin Nietzsche-tulkinnasta löydettävästä ”lyhyestä” taidefilosofian historiasta ja sen kuudesta kohdasta. Kyseessä ei todellakaan ole perinteinen esteetiikan historia, vaan ”erityislaatuinen näkömää taiteen olemukseen ja esteetiikan sekä olevaa ja totuutta koskevien filosofisten käsitysten välisiin historiallisiin suhteisiin.” (s. 42)

Toisessa osassa Luoto tulkitsee Heideggerin ja Gadamerin suhdetta tuoden esiin keskeiset termit: elämys ja kokemus. Luoto myös palaa *Olemisen ja ajan* Daseiniin, vaikka ensimmäisessä osassa selvittää Da:n viittaavan taideteokseen. Tässä kohti olisi ollut ehkä hyvä selvittää tarkemmin Luodon näkemystä *Olemisen ja ajan* suhteesta ja merkityksestä Heideggerin myöhempään tuotantoon, jonne taidetta käsittelevät tekstit kuuluvat. Palaaminen on kuitenkin paikallaan, koska *Olemisessa ja ajassa* Heidegger esittää olemisen kysymyksensä, joka itse asiassa on keskeinen taiteen olemiselle ja siinä tekeillä olevalle totuudelle. Luoto tiivistää seuraavasti: ”Heideggerin käsitystä esteetikasta ja sen ylittämisestä johdattaa ajatus metafysiikasta olemisen unohtamisen historiana ja hän on vakuuttunut siitä, että uudenlaisen taidetta koskevan ajattelun avaamiseksi on irtauduttava metafysiikan kielestä ja käsitteistöä. Gadamer sen sijaan pyrkii tradition luovaan uudistamiseen, ja kuten *Wahrheit und Methodin* aiheet osoittavat, hän hyödynnä ja työstää edelleen perinteistä käsitteistöä.” (s. 92)

Heidegger on kuuluisa siitä, kuinka hän käyttää ja johtaa sanoja milloin vanhasta saksasta ja milloin kreikasta. Tai-

teen arvoituksen kolmas kappale *Taide ja tekhnē* rakentuukin kreikan kielestä lähtöisin olevien käsitteiden esittelylle ja Heideggerin niille antaman merkityksen hakemiselle. Käsitteitä ovat mm. *tekhnē*, *fysis*, *logos*, ja *mimesis*, joista *tekhnē* otsikon mukaisesti nousee koko osan johdottähdeksi. Luodon mukaan Heidegger yrittää ajatella uudestaan sitä, mikä filosofian traditiossa on jäänyt ajattelematta, nimittäin *tekhnētä aletheiana*, taidetta olevan olemisen avauksena.

Arvoituksen rajoille

Estetiikan rajoilla osassa Luoto käsittelee Heideggerin tulkintoja filosofian historian suurmiesten Kantin, Nietzschen ja Platonin annista esteetikalle. Aikanaan nämä miehet liikkuvat esteetiikan rajoilla, luoden sitä ja laajentaen sitä mutta samalla myös tuoden sen päätökseensä, nykyajan esteetiikkaan, jossa heillä on lähtemätön paikkansa. Luoto käy Heideggerin tulkinnat huolellisesti läpi aloittaen Kantista ja päätyen Platonin kauneuden loistoon.

Viimeisessä osassa Luoto keskittyy kokonaan *Taideteoksen alkuperä* –tekstiin. Hän aloittaa käsitteiden maa ja maailma selvityksestä ja lähestyy tätä kautta totuuden tapahtumista. ”Taideteoksessa avautuva olemisen mieli, merkityksen mahdollisuus, kumpuaa aina maailman ja maan kiistasta.” (s. 188) *Taideteoksen alkuperä* on teksti, joka on monille joko taiteesta tai Heideggerista itsestään kiinnostuneille ensimmäinen Heideggerin teksti, jota yritetään lukea, monesti se jää myös viimeiseksi yritykseksi. Mielestäni Luodon *Taiteen kauneus ja totuus* -osa kirjassa olisi hyvä johdanto juuri näille ihmisille.

Heideggerille, kuten Luoto toteaa kirjansa lopussa, ei ole päämääränä ratkaista taiteen arvoitusta, vaan nähdä ja ajatella sitä. Taiteen arvoitus liittyy siihen, että taideteoksia on ennemminkin kuin ei ole ja että taiteen olemus on runous totuuden tapahtumisena. Tällöin ei todellakaan liikuta perinteisen esteetiikan alueella, mutta ollaanko silloin esteetiikka ylitetty? Näiden arvoitusten ja kysymysten äärelle Luoto jättää meidät osuvasti.

Leena Kakkori

Kreikasta on pitkä matka suomeen

Anaksagoras, *Fragmentit*.

Suomennos ja jälkisanat Reijo Valta. Osuuskunta Jyvä-Ainola, Jyväskylä 2000. 59 s.

Zenon, *Fragmentit ja paradoksit*. Suomennos ja saatesanat Reijo Valta. Osuuskunta Jyvä-Ainola, Jyväskylä 2001. 47 s.

Melissos, *Fragmentit*. Suomennos ja jälkisanat Reijo Valta. Osuuskunta Jyvä-Ainola, Jyväskylä 2002. 47 s.

Aloitan positiivisesta puolesta. Reijo Valta on Anaksagoraan, Zenonin ja Melissoksen fragmenttisuomennoksillaan osoittanut todeksi seuraavan proposition: ”Filosofia on hauskaa!”. Pitkään aikaan en ole filosofiaa lukiessa nauranut niin raikkaasti kuin lukiessani näiden vanhojen äijien suomeksi käännettyjä sanoja. Vai mitä sanotte vaikkapa tästä Zenonin revityksestä: ”Kuuluuko yhden hirssin siemenen putoamisesta ääni? Jaetaan siemen puoliksi, ja saadut puolikkaat edelleen kunnes ei ole enää mitään puolitettavaa. Kun nämä olemattomat osat liitetään yhteen ei saada mitään, koska olemattomuudesta ei saada mitään vaikka sitä liitettäisiin yhteen vaikka kuinka paljon. Hirssin siemenen putoamisesta ei siis kuulu ääntä.” (Zenon, s. 45). Tätä rappausta täydentää aukeaman viereiselle sivulle sijoitettu mustepilkkutesti, ikään kuin lennosta levähtäneet hirssin siemenet tai auton konepellillä lojuvat kärpäsen raadot. Oli miten oli, minusta tämä on hauskaa. Eri asia on sitten se, luenko kirjoitusta niin kuin se on tarkoitettu luettavaksi.

Etäisyyden lyhentämisestä

Reijo Valta on kirjoittanut jokaiseen kirjaan joko jälkisanat tai johdannon. Ne on kirjoitettu perinteisen pedantisti, sanoisinko akateemisesti. Niiden läpi saa

varsin akateemisen ja myös vakavasti otettavan kuvan suomennetuista herroista. Tästä näkökulmasta minun lukemisen tapani taitaa mennä sivu Valtan tarkoittamasta. Meneekö se sitten ohi herrojen itsensä tarkoituksista, onkin jo aivan eri asia.

Jos pysymme akateemisina, toteamme (puhun itsestäni monikossa, koska on parempi olla monta kuin yksi, jos haluaa olla olemassa vai oliko se päinvastoin – tämän verran opin suomennetuista herroista), siis edelleen järkähtämättä toteamme, että suomennokset eivät perustu alkukielisiin teksteihin, vaan englanninnoiksiin ja saksannoksiin (mikä kuulosti jo melkein samalta kuin 'oksenoksiin'; muita mielle yhtymiäni en rohkene tässä edes kirjata). Tätä seuraa väite: akateemisen perinteen mukaan käännösten pitäisi perustua alkuteksteihin, jos niitä edes missään muodossa on saatavissa. Tässä tapauksessa ne ovat jossakin muodossa olleet saatavissa, koska suomentaja mainitsee erääksi lähteekseen Dielsin väkivahvan saksalaisen kokoelman, jossa kulkee rinnakkain sekä alkuteksti että saksannos. Jokaisessa kirjasessa suomentaja myöntää avoimesti, että hän perustaa käännöksensä toisiin käännöksiin, joita varmasti tavalla taikka toisella olisivat myös tekstit, jotka klassisella kreikan kielellä olisivat käytettävissä. Ne lienevät kovin moneen kertaan toimitettuja ja siten matkoillaan muuntuneita.

Vihdoin pääsen siihen, mihin olen alusta saakka ollut tulossa, mutta vasta pitkälistien ja hauraiden tutkimusten jälkeen päätyessä: Valta olisi voinut suomennoksissaan (ja miksi ei jo kommentissaan) heittäytyä leikkisäksi, sen sijaan, että koettaa osoittaa tuottaneensa juuri ne akateemiset käännökset, jotka jokaisen akateemisen filosofian akateemisen opiskelijan kuuluu lukea. – Vaan kukapa minä olen toisen tyyliä moittimaan.

Minusta näistä äijistä olisi voinut tehdä myös hupaa runoutta. Pähkähullujahan he ovat. Ja minun käsitemasiinasani 'hulluus' on sisällöltään ja alaltaan hyvinkin positiivinen. "On tarpeellista huomauttaa, että silloin kun asiat erosiivat, niitä ei ollut vähemmän tai enemmän kuin aikaisemmin. Sillä on mahdollista, että olisi olemassa enemmän kuin kaikki, vaan kaikki on aina yhtä suuri." (Anaksagoras, s. 15.) Toki tällaisen asian huomauttaminen on tarpeellista, sitä ei käy kiistäminen. Ja onhan se mielenkiintoista loogista pyörittelyä, joo joo. Onko

huomautus sitten tiedemiehen (Valta jälkisanoina Anaksagoraasta, s. 55.) – ainakaan siinä mielessä, jossa 'tiedemies' tai 'tiede' tai edes 'mies' nykyajassamme ymmärretään.

Joko kääntäjän käännöksiä – tai siten hänen suhdettaan kääntämiinsä teksteihin – vaivaa pienoinen anakronistisuus, joka ei liene tahallista. Kunpa se olisikin tahallista, se olisi niin paljon hyväksyttävämpää! Pelkään (todellakin: pelkään!), että kääntäjä ei ole päästänyt runollista vauhkootumista valloilleen, etsiessään suomenkielisiä vastineita klassisen kreikan useinkin monimerkityksisille sanoille. Pikemminkin läpi paistaa varsin yksinkertainen nojautuminen englanninnoksissa valittuun terminologiaan, jossa jokainen sana uskotellaan 'termiksi', joka muka voidaan varsin yksilutteisesti ja oikein suomentaa. En pidä tästä tunteesta (huomatkaa, että se todellakin on tunne, mutta sellaisena arvokas), sillä se pyyhkii pois lihaisten fragmenttien tuottamaa rasvapolttonaurua. Kyseinen tunne jäykistää, vakavoittaa ja kangistaa (nimenomaan anti-erektiivisesti, kiinnittää kuolioasentoon), varsin negatiivisessa merkityksessä 'akateemistaa' sellaista, joka ei välttämättä ole akateemisuutta nähnyt. Antiikin fragmenteissa on henkeä, ajattelun rakastavaa voimaa, jota ei pitäisi pelotella tieteen sarvipäillä ja sitä kautta avautuvalla näennäisen neutraalilla ymmärryksellä. Ne yllyttävät kääntäjänsä olemaan itsenään.

Toiveita

Zenonin tekstien layoutissa on tavoiteltu hausalla ja mielestäni osin onnistuneella tavalla esteettisempää perus(pari)suhdetta filosofiin. Musteläikät ja viivat täydentävät kauniisti tekstiä. Ainoastaan sivun 32 Akilles ja kilpikonnan aiheuttavat kliseisyydessään ahdistusta ja sivulle 9 painettu 'kartta' manaa esiin hahmottamisen vaikeuden. Sen sijaan esteettisyyden murhaa edustavat Anaksagoraan ja Melissoksen aukeamilla lojuvat, ikään kuin informatiiviset tai pedagogiset alaviitteet ("tyyli on oltava, vaikka huonokin", kuten eräs pohjalainen totesi). Kenties olisi ollut kauniimpaa ja ehkä myös Valtan akateemisen tyyliä valinnan mukaista sijoittaa – jos ylipäätään ollenkaan – viitteet normaaleilla viitenumeroilla kirjasten loppuun. Kurkatkaapa: Melissos, s. 6, "vertaa Wittgenstein"!

Mielestäni on myös turha kasvattaa kirjasten sivumäärää ikään kuin väkisin. Vihkosiahan nämä joka tapauksessa ovat. Fragmentit olisi aivan hyvin voinut sijoittaa systemaattisesti jokaiselle sivulle. Nyt on jätetty suotta aina numeroitu, lähes aina tyhjä sivu aukeaman vasemmaksi puoleksi. Pari kertaa, kun fragmentti on ylipitkä – tunne ylipitkästä – alkaa seuraava fragmentti aivan järkevästi heti aukeaman seuraavalta sivulta. Melissoksen 7. ja 8. fragmentti taas kulkevat joka sivulla. Minua (tai ainakin vasenta aivopuoliskoani) häiritsee järjestelmällisyys, joka on epäjärjestelmällisyyttä, muuten järjestelmällisyyden ideologiaa noudattavassa suomennoksessa.

Runous, jota on tavoiteltu tekstin asetteluna, ei uppoa. Se on teennäistä tässä kontekstissa. Keinotekoisien runoutta. Olisi pitänyt valita jokin tyyli. Vaikka sitten se huonokin...

Suiisutus?

Valta on kuitenkin ilmeisesti ja toivottavasti tietoisesti valinnut erään kääntämisen ja tekstiä kohden ja tekstissä olemisen tavan. Tuo tapa vain itsessään kertoo valitsemattomuudesta, valitusta keskiteistä, jolla ainakaan minä en haluaisi Aristotelesta edeltävien kreikkalaisten kanssa kävellä. Teon ja kirjan julkaisemisen ehdottomuudessa valinta on tehty. Toisenlainenkin tapa nyt suomennettujen – ja muidenkin antiikin kreikkalaisten filosofien – suhteen olisi kenties mahdollinen. En tiedä, olisiko se sen parempi, oikeampi tai todempi, tuottaisiko se paremmin kohdalleen osuvia käännöksiä. Eikä tämä olisi edes olennaista. Mutta ainakin se olisi avoimesti anakronistinen, muuta yrittämättä, jos muuhun ei kyetä. Ja ehkä avoin fragmenttien merkitysavaruuden hulvattomuudelle, vapaalle tanssi-improvisaatiolle.

Jos jättää lukematta Valtan tuottamat esittelyt tai ne luettuaan pystyy tekstejä lähestymään ilman niitä, viitteitä vilkuilematta, näidenkin suomennosten avulla tekstiin heittäytymisen ilo on mahdollista saavuttaa. En vain ymmärrä, miksi samalla vanhalla akateemisen oppihistoriallisella bla-bla-blaalla pitää pilata muutoin hieno asia? Ymmärrän kyllä, että jonkun on oltava huolissaan Suomen kansan yleisviihtelyn tasosta. Minua huoli ärsytti. Tässä tapauksessa – ja erityisesti tässä tapauksessa – tekstin olisi pitänyt

antaa elää omillaan, isättömänä. Maatonhan se ei enää ole; näin pienellä kieli-alueella tämäkin suomentamisen työ on kulttuuriteko. Kiitän herra Valtaa käännöksistä. Näistä turhanaikaisista ja varmasti harhaankin ampuvista tuntemuksista huolimatta ne ilahduttavat paljain suomenkielen sanoina antiikin ystävää. Jos joku tässä maailmassa käyttää aikaansa antiikin fragmenttien suomentamiseen, teosta voisi antaa mitalin. Jään siis odottamaan lisää. Mutta toivon myös suurempaa paneutumista julkaisun muotoon, fragmenteille rakennettavaan säilytyspurkkiin.

Mika Saranpää

Korkeaskolastiikan ihmiskäsityksistä suomen kielellä

Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*. Valikoiden suomentanut J.-P. Rentto. Gaudeamus, Helsinki 2002. 670 s.

Elämme informaation aikakautta, niin-hän sitä sanotaan. Jos jonkinlaista luuloa, tietoa, huhupuhetta ja silminnäkiäraporttia tulvii korviimme kaikista mahdollisista ja mahdottomista lähteistä niin, ettei perässä tahdo pysyä. Mikäli tämäkään ei vielä riitä, tarjoavat sähköiset tietoverkot loputtomiin lisää lankoja, joita seurata. Kaiken tämän keskellä kokonaisuuksien hahmottaminen taitaa olla ensimmäinen uhri. Harva jaksaa enää miettiä, miten tämä tai tuo uusi tiedonmuru sopii yhteen aiemmin omaksuttujen kanssa, vai sopiiko.

Vastapainoksi on peräti virkistävä lukea kokonaisuudesta, jossa jokainen näkökulma on pyritty huomioimaan ja jossa jokainen yksityiskohta löytää paikkansa. Tuomas Akvinolainen (1225–1274) *Summa theologiae* on nykypäivän näkökulmasta häkellyttävän kunnianhimoisen yritys hahmottaa Jumalan ja ihmisen olemusta ja kohtalonyhteyttä dialektisen argumentaation keinoin. Kyseessä lienee

keskiajan teologian ja filosofian tunnetuin teos, josta nyt on saatettu kelpo valikoima suomalaisen lukijakunnan ulottuville.

J.-P. Renton suomenos käsittää kääntäjän mukaan ”ne jaksot, joilla on suurin merkitys Akvinolaisen käytännöllisen filosofian kannalta”. Tarkoituksena on selvittää, ”miksi ja miten ihminen toimii ja millaista on hyvä inhimillinen toiminta” (s. 15). Mikäli *Summasta* on jotakin pois leikattava, on tämä perusteltu ja mielekäs rajaus – ja onhan toki: niinkin kookas nide, kuin mitä Rentto ja Gaudeamus ovat tuottaneet, käsittää alkutekstistä vain kahdeksasosan. Tuomaan esittely tällä tavoin, ikään kuin skolastisena humanistina sisältää kuitenkin ongelman, jota pyrin seuraavassa valottamaan.

Opettajia ja oppilaita

Keskiajan filosofista kirjallisuutta on karrikoiden luonnehdittu sanomalla, että se muistuttaa enemmän kollaasia ja sitaattikokoelmaa kuin kirjailijapersoonan omakohtaista hengentuotosta. Auktoriteetteja kasataan ahkerasti jonkin tietyn näkökannan tueksi tai sitä vastaan, tai siten heidät asetetaan keskustelemaan keskenään. Verrattomasti tiuhimpaan Akvinolainen lainaa kahta ajattelijaa, Aristotelesta ja Augustinusta. Kahden antiikin arvovaltaisen ajattelijan välinen ristiveto muodostaa *Summan* filosofisen johtoteeman.

Vallitsevissa oloissa on vaikea edes kuvitella, miten valtavan intellektuaalisen kuohunnan yhden filosofin elämäntyö aiheutti 1200-luvun Pariisissa, sen kateedereilla ja saarnastuoleissa. Aristoteleen tutkielmat oltiin suureksi osaksi käännetty latinaksi 12. vuosisadan lopulla. Seuraavalla vuosisadalla niiden takaa hahmottuva maailmankuva alkoi paljastua koko majesteettisuudessaan, paljolti kiitos antiikista ja arabeilta perittyjen selitysteosten.

Kunnon akateemikkojen tavoin koulumiehet tilasivat entistä tarkempia käännöksiä ja kommentaareja auttamaan tulkinnassa. Samaan aikaan kunnianhimoisemmat ajattelijat käänsivät jo huomionsa kysymykseen, jonka täytyi askarruttaa kristillisen kulttuurin kasvattia. Kuinka Aristoteleen liikkumaton liikuttaja sopi yhteen katolisen kolminaisuusopin kanssa? Entä miten olivat yhteen-

sovitettavissa filosofien suositteleva kontemplatiivinen elämä ja kristillisen etiikan tuonpuoleinen suuntaus? Tai ajatus sielusta ruumiin muotona ja sielusta kuolemattomana substanssina?

1200-luvun yliopistoelämässä kohtasivat siis väkevät filosofiset pohjavirtaukset – pohjimiltaan platonismi ja aristotelismi. Vaikeudet kärjistyivät esoteerisen oloisiin kiistoihin, jotka koskivat kysymyksiä kuten maailmanjärjen materiaalisuuden komponentin ykseyttä, enkelisielujen liikkeitä ja Jumalan kaikkivaltiuuden rajoja. Tuomas otti näihin keskusteluihin aktiivisesti osaa sarjassa Aristoteles-kommentaareja ja erillisiä tutkielmia. Keskenäiseksi jääneen ”Teologian summan” oli määrä olla Tuomaan viimeinen sana siitä, miten pitkälle Aristoteles oli alistettavissa oikean katolisen uskon palvelukseen.

Tuomaan näkemys on varsin optimistinen. Aristoteellinen koulufilosofia, joka siis edusti aikansa parasta tiedettä, kaipaa vain pieniä korjauksia, jotta se voisi toimia kristinopin ihmiskäsityksen pohjana. Mm. esitellessään sielun eri osia ja kykyjä Tuomas osoittaa, miten tunnontarkasti Pariisissa eriteltiin antiikin ja arabifilosofien näkemyksiä ja niiden perusteluja.

Kun suomenoksessa vielä ”ihmisen toiminnan... yliluonnolliset periaatteet (armo ja Saatanan houkutus) jäävät valikoiman ulkopuolelle” (s. 15), Tuomaasta piirtyy tehdyn rajauksen perusteella se vaikutelma, että hän olisi itse asiassa ollut varsin uskollinen aristoteelikko. Tiettyyn rajaan saakka tämä pitääkin paikkansa: mutta näkemys ei ole vailla ongelmia. Kyse on ennen muuta siitä, mitä jää rajauksen ulkopuolelle.

Esitysjärjestyksestä

Summa theologiae noudattaa skolastiikalle tyypillistä kvestiorakennetta. Asiat käsitellään kysymys kerrallaan: nämä on edelleen jaettu artikloihin, joista kuhunkin voidaan vastata ”kyllä” tai ”ei”. Tyypillinen artikla etenee seuraavaan tapaan. (1) Ensin esitetään teesi, joka näyttää ilmeiseltä (*videtur quod*), mutta joka on määrä kumota, sekä (2) sen puolesta puhuvat seikat. Tämän jälkeen (3) siteerataan jotakin arvovaltaista kirjoittajaa, joka näyttää väittäneen päinvastaista (*sed contra*). Jälkimmäinen on lähes aina kirjoittajan oma näkemys. (4) Seuraa jälkimmäisen näkökannan puolustaminen (siis vastaus alkuperäiseen kysymykseen = *respondeo*)

sen omilla ehdoilla. (5) Lopuksi käydään kohta kohdalta läpi alussa esitellyt perustelut (*ad primam* jne.) ja osoitetaan nämä harmittomiksi haetun lopputuloksen kannalta.

Kuvailtu etenemistapa saattaa vaikuttaa paperinmakuiselta. Itse asiassa siihen on erittäin helppo tempautua mukaan, jo menetelmän hellittämättömän johdonmukaisuuden tähden. Kuvitatan käytäntöä esimerkillä, jolla on merkitystä oman myöhemmän kysymyksenasetteluni kannalta.

Summan toisen osan ensimmäisen osan 2. kysymys tarkastelee järjestyksessä kahdeksaa maallista hyvää, joista kukin kohdalla kartoitetaan perinpohjaisesti, voisiko ihmisen lopullinen autuus (*beatitudo*) perustua siihen. Lopputulos on, ettei näin ole laita yhdenkään kohdalla: ”Ihmisen autuus perustuu siis yksin Jumalaan.” 3. kysymys jatkaa tästä kysymällä, voisiko jokin inhimillinen toiminta sitten auttaa autuuden saavuttamisessa. Ensin suljetaan pois aistien osuus, sitten tahto, sitten käytännöllinen järki, viimeksi tieteet sekä ”erillisten substanssien eli enkeleiden tarkasteleminen.” Jäljelle jää yksin ”olemuksessaan nähtävän Jumalan tarkasteleminen” (s. 277–278).

Käymättömät vaihtoehdot pois sulkemalla on siis saavutettu merkittävä tutkimustulos. On käynyt ilmi, ettei Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* 10. kirjassa kuvailema teoreettinen elämänmuoto voikaan olla ihmisen lopullisen onnen ja autuuden lähde. Hiljalleen, ikään kuin kivi kiveltä rakentuu perinpohjaisesti perusteltu maailmannäkemys, todellinen siihenastisen tietämyksen *summa*.

Pelkästään tähän urakkaan on kulu- nut 30 Gaudeamus-sivua. Toisaalta sen aikana on selvinnyt yhtä ja toista varhaisempien ajattelijoiden näkemyksistä ja siitä, miten ne suhtautuvat toisiinsa. Skolastisen metodin yhtenä ansiona voidaan pitää sen opettamaa systemaattista otetta. Koulumiesten teokset voivat parhaimmillaan toimia hyvin valaisevina johdantoina tarkasteltaessa antiikin ja keskiajan filosofien ajatustottumusten välisiä yhteyksiä ja riippuvuussuhteita.

Ilmiasusta

Suomalainen *Summa* on melkoinen mammutti kirjaksi. 600 suurikokoista sivua on ladottu pienellä pränillä, mihin

tulevat vielä päälle johdanto ynnä kirjallisuusluettelot. Toinen kustantaja olisi suuremman jakanut saman tekstimassan useampaan niteeseen ja kääriänyt sievoisen voiton. Gaudeamuksen *Summaan* tarttuva voi vakuuttua siitä, että on tekemisissä raskaan sarjan ensyklopedian tai ’raamatun’ kanssa. Tätä paitsi paketti tarjoaa rahoille yltä kyllin vastinetta.

Painojälki on kautta linjan huolellista työtä. Teoksen mittasuhteet huomioiden painovirheiden vähäinen määrä on pienoinen ihme. On kuitenkin mainittava eräs teknillinen kömmähdys, joka on suuremmaksi harmiksi tutkijalle kuin lukijalle, joka tahtoo vain tutustua Tuomaan ajatteluun. Lähdeviittaukset on jätetty pahasti puolittiehen.

Summan kaikki kvestiot on nootitettu siten, että jokaisen artiklan perästä löytyy nippu loppuviitteitä muihin teoksiin, joihin Tuomas joko suoraan viittaa tai implisiittisesti nojaa. Kyse on tyyppillisesti joko (1) Tuomaan omista teoksista tahi (2) Aristoteleen eri tutkielmista, joissakin tapauksissa (3) antiikin kirkkoisista ja Aristoteles-kommentaattoreista, hyvin harvoin (4) keskiaikaisista laki- tai kirkkokirjoituksista. Suomentaja on nostanut nämä viitteet (muutettavat muut- taen) sellaisinaan Leonina-tekstilaitoksesta, joka onkin perusteellista jälkeä.

Ongelma tulee viittausten avaamisessa lukijalle. Suomentaja selostaa Akvinolaisen tuotannosta sekä lisäksi Aristoteleen ja Augustinuksen teoksista käytetyt lyhenteet (s. 660–664). Mutta mitä lukijan tulisi ajatella siitä, kun Tuomaan sanoja ”kuten Damaskolainen kirjansa alussa lausuu” (s. 34) selitetään toteamalla ykskantaan: ”*I de fide orth.* 3 (PG94,793C)”? Tahi kun 500-luvulla elä- neen Simplikioksen sanomisiin viitataan ilman selitystä näin (s. 517): ”*Simplicius in Aristot. Categor. vel Comment. Praedicamentarum* (Kalbfleisch 240, 29–33)”? Kirkkoisien tekstien kokoelmat *Patrologia Graeca* (PG) ja *Latina* (PL) vilahtavat sentään ohimennen johdannossa (s. 17). Mutta ellei lukija ole perehtynyt Berliinin Akatemian toimintaan, hän tuskin voi tietää jälkimmäisessä olevan kyse *Commentaria in Aristotelem Graeca* -kirjasarjan 8. osasta, jonka C. Kalbfleisch toimitti ja G. Reimer kustansi vuonna 1907. Silti juuri nämä tiedot tarvittaisiin, jotta viitteestä olisi iloa. Täydellinen kirjallisuusluettelo olisi tuonut teokseen lisää mittaa vain muutaman sivun verran, joten sen puuttumista on pidettävä va-

litettavana. (Olisi kohtuutonta vaatia, että suomentaja olisi järjestänyt vaikkapa mainitun Simplikioksen teoksen nootit uudestaan viittaamaan Tuomaan käyttämään latinankieliseen tekstiin, joka on tällä välin tullut julki kriittisenä laitokse- na. Mutta kenties ainakin runsaslukuiset viittaukset Augustinuksen *Tunnus- tuksiin* olisi voitu vaihtaa viittaamaan suomennokeeseen PL:n sijasta.) On vielä toistettava, että mainitut kauneusvirheet ovat tavallisen lukijan kannalta merkityk- seltään vähäisiä.

Sielun liikkeitä ja turpakäräjiä

Suomennos on kautta linjan tukevaa ennemmin kuin siroa tekoa. Voi olla kääntäjälle kunniaksikin, ettei hän ole pyrkinyt liioja sievistelemään tekstiä. Akvinolaisen latina kun on valtaosin kankeaa tieteen kieltä, jossa ei juuri ole taiteellisia arvoja tavoiteltu.

Muutaman tavallista hankalamman sanan merkityskenttää on avuliaasti kar- toitettu johdannossa (s. 22–27). Lienee silti selvää, että kun kyseessä on näinkin mittava teos, suomennosratkaisuista riit- tää keskusteltavaa. Sen sijaan, että ryhtyisin tässä erikseen luettelemaan niitä kohtia, joista itse haluaisin huomauttaa (jollakulla muulla osuvat silmään toiset ratkaisut), pyrin parin esimerkin kautta valaisemaan eräitä yleisempiä kysymyksiä.

Muistelen jossakin kerrotun, että suomentaja olisi pyrkinyt siihen, että latinankielinen alkuteksti olisi aistittavissa sen suomenkielisen ulkoasun takaa, johon Akvinolaisen ajattelu nyt on puettu. Tässä on onnistuttu hyvin, joskus melkein liian hyvin. Näin kun suomenno- ksesta puhutaan vaikkapa rationaalista ”valitsemista edeltävästä neuvonpidosta” (s. 377–385), heräsi tällä lukijalla mieli- kuva jonkinlaisista käräjistä, joiden puitteissa mahdollisia näkemyseroja sovitellaan. Latinankielinen alkuteksti paljastaa, että takana onkin termi *consilio*.

Mielleyhtymä on silti hieman har- haanjohtava. On vaarana, että kyseiset sielunkyvyt – tässä tahto sekä laskel- moiva järki eli *fronēsis* – kuvitellaan ikään kuin ihmisruumiissa hääriviksi pik- kumiehiksi, joilla kullakin on itsenäi- nen olemassaolo ja agenda (nk. *homon- culus*-teoria). Aristoteelisen teorian puitteissa kysymyksessä ovat yhden sielun eri toiminnot, jotka normaalioloissa hakeu-

tuvat luonnostaan asianmukaisille paikoille. Värjäkö Tuomaan terminologiaa kristilliselle teologialle (sekä eräille platonisteille) tyypillinen näkemys vanhan Aatamin ja korkeamman minän välisestä todellisesta kamppailusta? Kysymys jää suomennoksen kohdalla auki, mikä voi olla hyväkin.

Suomennoksesta löytyy muutenkin esimerkkejä osuvista sanavalinnoista. Esimerkiksi passioista käytetty ilmaisu 'sielunliikutus' (s. 467–) on kömpelyydestään huolimatta huomattavan havainnollinen. Sitä paitsi se vastaa käännöstapaa, joka on omaksuttu Descartesin teosten suomentamisessa.

Asiallisesti käännösehdotus on jälleen kiintoisa. Aristoteelisen teorian puitteissa passioissa on toden totta kyse ihmissielun kyvystä tulla liikutetuksi asianmukaisella tavalla, mikä puolestaan auttaa ihmistä toimimaan kuten tilanne edellyttää. Aktiivisena toimijana on siis viime kädessä ulkopuolinen todellisuus. Pelkoa tunnetaan sellaisen edessä, joka on vaaraksi ja näin käännetään siitä pois päin: aristoteelisten selittäjien valtavirtaa seuraten Akvinolainen painottaa passioiden liikevoimapuolta.

Luonnollinen, langennut ja pyhitetty ihminen

Mutta Tuomas oli paitsi aristoteelikko, myös augustinolainen, ja täten myös määrätysssä mielessä platonisti. Tässä katsannossa passiot ovat kaikkien turmiollisia, koska ne juuri muistuttavat ”alemmasta ihmisestä”, joka on lähtemättömästi lihan houkutuksiin sidottu. Korkeamman, järkiselusta löytyvän todellisen minän tulisi olla kokonaan moisten sielunliikutusten yläpuolella ja suuntautua yksin korkeampiin intellektuaalisiin hyveisiin. Tästä pääsen pääasialliseen kritiikkiini, mitä tulee käsillä olevan suomennoksen luotettavuuteen oppaana Tuomaan käytännölliseen filosofiaan.

Kuten on jo todettu, Akvinolainen on sitä mieltä, etteivät Aristoteleen kuvaamat teoreettiset hyveet riitä, eivät periaatteessa eivätkä käytännössä. Vain Jumalan yhteydessä eletty elämä voi lopullisesti tyydyttää sekä järjen että alemman ihmisluonnon vaatimukset. Akvinolainen arvosteleeekin filosofeja siitä, että nämä sittenkin sitoutuvat lihan todellisuuteen, kun eivät oikein ymmärrä, mitä heidän oma päättelynsä johtopää-

töksenä edellyttää: tämä tekee heistä *de facto* väärauskoisia (*Summassa* esim. Ila Ilae q. 2, art. 10, ad 3). Sekä ajattelu että hyveellinen toiminta edellyttävät tuonpuoleisen sinetin, totisen *summum bonum*, jotta ne voisivat kokea täyttymyksenä.

Miten siis voidaan olla yhtä aikaa Tuomaalle uskollisia ja samalla rajata ylluonnolliset prinssiipit pois – ”armo ja Saatana”, kuten suomentaja asian ilmaisee? Akvinolainenhan (kuten Augustinus ennen häntä) katsoi ihmisen elävän lankeemuksen tilassa. Saatana on siis jo saanut osansa; hän vaikuttaa kaikessa maallisessa toiminnassamme. Armoa tarvitaan, jotta ihmisen korkein tarkoitus voisi toteutua – mikä samalla toimii järjestyseriaatteena muillekin sielunosille.

Ongelma heijastuu siksi alempia sielunosia käsitteleviin osioihin. Esimerkiksi koko habituksia käsittelevä jakso joutuu uuteen valoon heti, kun nähdään, mikä sitä seuraa *Summan* esitysjärjestyksessä, nimittäin hyveet. Tuomas tekee alun alkaen selväksi, että aristoteelisen hyveen määritelmän sijaan hän pitää ensisijaisena sitä, jonka Petrus Lombardus 1100-luvulla muotoili *Sentenseissä* (Augustinuksen tekstien pohjalta: ks. *ST* Ila Ilae 55).

Hyveessä on kyse habituksesta tai dispositiosta, joka ohjaa hyvään toimintaan. Kuitenkin se, miten Tuomas ymmärtää kristinopin opetuksen langenneesta ihmisestä, saa hänet pitämään ainoastaan kristillisiä hyveitä, jotka yksin Jumala voi lahjoittaa, varsinaisina hyveinä. Aristoteeliset hyveet tulevat kaukana jäljessä, sekä aika- että arvojärjestyksessä. Tämä johtaa koko habituksia koskevan opetuksen uudelleen muokkaamiseen kristillisen opetuksen valossa. Uusplatonistinen oppi sielun puhdistumisen eri vaiheista löytää sekin tiensä Tuomaan esitykseen, jälleen kristilliseen kuosiin puettuna.

Mainitut esimerkit ehkä riittävät kuvaamaan ongelmaa, joka syntyy, kun Tuomaasta yritetään rajata kuvaan puhtaasti aristoteelinen tai humanistiseen ihmiskäsitykseen sopiva aines. Juuri antropologian kohdalla tällaista ”puhdasta” antiikin filosofiaa (platonistista tai aristoteelista tai mitä tahansa) ei Tuomaan teksteissä juuri esiinny, ehkä ei keskiajan teksteissä ylipäätään. Skolastikkojen suuria saavutuksia olivat juuri ne synteetit, joita kukin takoi antiikin ajattelun eri virtauksista sekä kristillisistä, ihmisluon-

non heikkoutta esillä pitävistä painotuksista.

Monissa tapauksissa tästä oli tuloksena omaleimaisia ja oivaltavia esityksiä. Kuitenkin pyrkimys poimia esiin pelkääntään sekulaari aines nimenomaan ymmärryksen, autuuden, tahdon, tapojen ja lain kysymyksissä (nämä ovat suurin piirtein ne, jotka suomennos käsittää) voi tuottaa tuloksen, joka ei aivan uskollisesti toisinnakaan Akvinolaisen ajattelun perusvirettä. Tosin on jälleen todettava, ettei suomentaja mitenkään pyrikään johdamaan harhaan lukijoitaan, vaan ilmoittaa rajauksensa heti kättelyssä.

Perinteen loimilangat

Akvinolaisen *Summa* on eurooppalaisen kulttuurin kulmakiviä. Sen vaikutushistoria on suunnaton, ei yksin keskiajalla, vaan myös uusimman ajan ajattelussa sen jälkeen, kun tomismi julistettiin katolisen kirkon viralliseksi filosofiaksi. Käsillä olevan tekstivalikoiman tuloa suomalaisille kirjamarkkinoille on siksi tervehdittävä erityisellä ilolla. Sen toivoisi kuluvan lukijoiden käsissä johdantona keskiajan hengenelämään ja filosofiseen ilmaisutapaan yleensä.

Kenties mainitsemani taittovirhekin korjaantuu pala palalta, kun muita osia Tuomaan ajattelusta (toivottavasti) tulee saataville. *Summan* enkelikvestioita kuulutaan jo käännettävän toisaalla. Toivoa sopii, että ne löytävät aikanaan kustantajan, joka on yhtä asialle omistautunut kuin Gaudeamus on ollut tämän hankkeen kanssa.

Taneli Kukkonen

LUE JA IHMETTELE

Jacques Derrida

PLATONIN APTEEKKI JA MUITA KIRJOITUKSIA

Derrida selvittää käsityksiään kirjoituksesta, lukemisesta ja tekstistä sekä tarkastelee merkin käsitettä ja kysymystä dekonstruktion metodista. Lisäksi hän pohtii suhdettaan filosofiseen traditioon, kirjallisuuteen ja psykoanalyysiin. *Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Huhtikuu. 33 €.*

Irmeli Hautamäki

AVANTGARDEN ALKUPERÄ

Modernin estetiikka Baudelairesta Warholiin

Avantgarden merkitystä pohditaan Renato Poggiolin, Peter Bürgerin ja Clement Greenbergin teorioiden avulla. Lisäksi tarkastellaan avantgarden ja postmodernin suhdetta Jean-François Lyotardin ajattelun kautta. Miten tekninen reproduktio muuttaa avantgardea? Millä tavoin Warhol muutti perinteikkään avantgarde-taiteilijan aseman? Oliko avantgarde vain maskuliinista uhoa vai radikalisoiko se myös naiset? *Maaliskuu. 26 €.*

Meri Heinonen & Janne Tunturi (toim.)

PAHAN TIEDON PUU

Väärä tieto ja väärin tietäminen keskiajalla ja uuden ajan alussa

Millaista on väärä tieto? Kuka sitä tuottaa? Ketkä sen määrittelevät? *Pahan tiedon puu* esittelee oikean ja väärän tiedon ongelmaa sydänkeski-ajalta 1700-luvun lopulle. Teoksessa käsitellään niin uskonnollisten harhain, tieteellisten kiistojen kuin kirjallisten väärennöstenkin historiaa. *Huhti–toukokuu. 27 €.*

Aristoteles

TAIVAASTA & SYNTYMEISÄ JA HÄVIÄMISESTÄ

Taivaasta sisältää esityksen maailmankaikeuden rakenteesta, taivaanmekaniikasta ja elementtien liikkeistä. *Syntymisestä ja häviämisestä* käsittelee elementtien syntymistä, häviämistä ja sekoittumista sekä niiden kiertoa luonnossa. *Suomentaneet Tuija Jatakari ja Petri Pohjanlehto. Maaliskuu. 31 €.*

René Descartes

TEOKSET III: FILOSOFIAN PERIAATTEET

Filosofian periaatteet sisältää Descartesin luonnontieteellisen järjestelmän. Muut kirjoitukset valaisevat tätä järjestelmää toisenlaisista näkökulmista: Descartes hyökkää entistä ystäväänsä Regiusta ja tämän tieteellisiä näkemyksiä vastaan sekä esittelee järjestelmänsä filosofisia perusteita kaunokirjallisin keinoin. *Suomentaneet Tuomo Aho, Sami Jansson, Jari Kaukua ja Mikko Yrjönsuuri. Huhtikuu. 28 €.*

Jyrki Siukonen

MUISSA MAAILMOISSA

Maapallon ulkopuolisten olentojen kulttuurihistoriaa

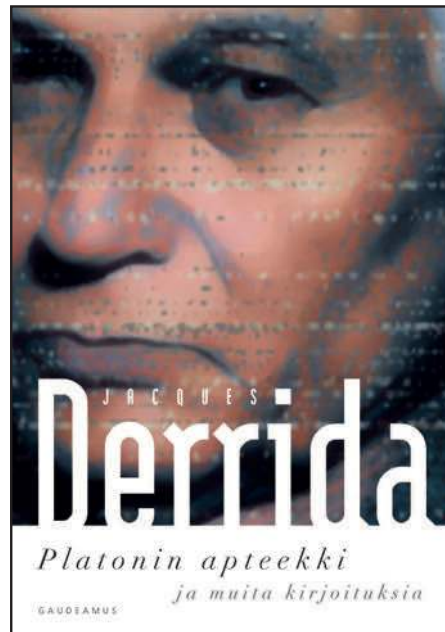
Teos esittelee länsimaisten filosofien ja tiedemiesten käsityksiä aiheesta aina antiikista 1700-luvun lopulle. "Kaukomaiden tavaroita ja mausteita tapaa jo nyt olla liian runsaasti ja niitä jää käsiin; ajatelkaa, jos meille aletaan tuoda siirtomaatavaroita planeetoilta." – FILOSOFIAN KANDIDAATTI PEHR HÖGSTRÖM VUONNA 1741. *Huhtikuu. 26 €.*

Leena-Maija Rossi

HETEROTEHDAS

Televisiomainonta sukupuolituotantona

Tutkimus vuosituuhannen vaihteen televisiomainonnan mies- ja naiskuvista, kuvien ja katseen voimasta. Ajatus yhdestä seksuaalisuudesta ja kahdesta sukupuolesta perustuu paljolti esitykselliseen toistoon – näin heteroita tuo-



tetaan esimerkiksi televisiomainoksissa. Mainosesimerkkien avulla kirjassa analysoidaan kauneusihanteita, eksoottista toiseutta ja viittauksia seksuaalisiin vähemmistöihin. Samalla pohditaan katse- ja sukupuolikulttuurin muutoksen mahdollisuutta. *Huhtikuu. 28 €.*

Johannes de Plano Carpini

MONGOLIEN HISTORIA

Matkakertomuskirjallisuuden klassikko. Italialaisen fransiskaanin Johannes de Plano Carpinin johtama paavin lähetystö matkasi 1240-luvulla Ranskasta syvälle Aasiaan, nykyisen Mongolian alueelle. Matkastaan Plano Carpini kirjoitti teoksen, joka oli keskiajan ensimmäinen, kattava silminnähtävien kuvaus mongoleista ja kaukaisesta Aasiasta. *Suomentaneet Sami Jansson ja Antti Ruotsala. Maaliskuu. 26 €.*

Ilkka Niiniluoto & Heikki J. Koskinen (toim.)

WIENIN PIIRI

Teos esittelee Wienin piirin toimintaa sekä esittää tuoreita näkökulmia loogiseen empiriisiin ja sen jälkivaikutukseen. *2002. 29 €.*

Tuomas Akvinolainen

SUMMA THEOLOGIAE

*Summa theologiae*en Tuomas kokosi kaiken kristitylle oppineelle tarpeellisen tiedon tästä ja tuonpuoleisesta maailmasta sekä siitä, miten ihmisen tulee tuota tietoa ja älyään käyttäen. *Suomentanut J.-P. Rentto. 2002. 36 €.*

Dominique Lecourt

PROMETHEUS, FAUST JA FRANKENSTEIN

Tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat

Teos hahmottaa eettisen ajattelun perusteita tarkastelemalla kolmea myyttistä hahmoa, joissa tiivistyvät kulttuurimme kysymykset tietämisen halusta, kielletystä tiedosta ja tiedon rajoista. Teoksen pohdinnat syventävät etiikan ja monen tieteenalan ajankohtaisia keskusteluita. *Suomentanut Kaisa Sivenius. 2002. 25 €.*

LISÄÄ UUTUUSKIRJOJA KOTISIVUILLAMME
www.gaudeamuskirja.fi

GAUDEAMUS KIRJA

Kirjat saatavilla hyvinvarustetuista kirjakaupoista.
Suoratilaukset gaudeamuskirja@hyy.fi tai (09) 650175

Lähetettä:
niin & näin
PL 730, 33101 Tampere

Vastapaino, Yliopistonkatu 60 A, 33100 Tampere, e-mail: tilaukset@vastapaino.fi, tilaukset: (03) 2146 245, toimitus: (03) 2146 246, 2146 248, fax (03) 2146 646

03 kevät

o s u u s k u n t a
VASTAPAINO



Anssi Männistö (toim.)
MIKSI SODITAAN?
157 s., 16,80 €, tammikuu
Napakoita vastauksia
tärkeään kysymykseen.



Riitta Luoto, Kirsi Viisainen
ja Ilona Kulmala (toim.):
SUKUPUOLI JA TERVEYS
352 s., 28,50 €, maaliskuu
Keskeisiä kansanterveydellisiä
kysymyksiä ensi kertaa yksissä
kansissa.

Pertti Koistinen
HOIVAN ARVOITUS

144 s., 24,40 €, huhtikuu
Hoivaamisen ja
hoivatuksi tuleamisen merkityksiä.

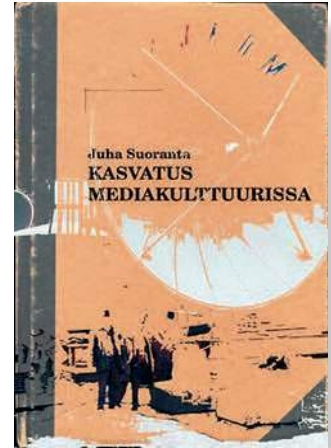
Susan George
**MAAILMAN
KAUPPAJÄRJESTÖ
KURIIN**

suom. Jorma Penttinen
80 s., 16,80 €, huhtikuu
Poleeminen mutta perusteltu diagnoosi
WTO:n vallankäytöstä.

Barbara Katz Rothman
EI YKSIN GEENEISTÄ

Matkaopas rodun, normaaliuden ja
sikiämisen genomiikkaan
suom. Olli Haapala
310 s., 27,50 €, helmikuu
Mukaansa tempaava puheenvuoro
geenien yhteiskunnallisista
vaikutuksista.

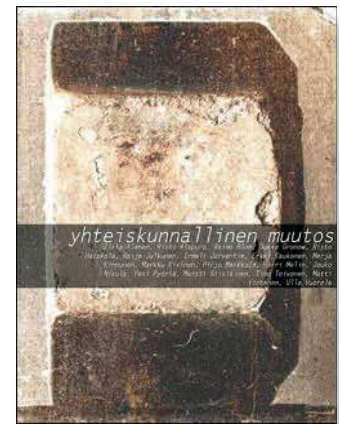
www.vastapaino.fi



Juha Suoranta
**KASVATUS
MEDIAKULTTUURISSA**

192 s., 26,80 €, huhtikuu

Mitä kasvattajien tulee tietää.



Harri Melin & Jouko Nikula (toim.)
**YHTEISKUNNALLINEN
MUUTOS**

272 s., 28,80 €, maaliskuu

Eturivin sosiologit
suurten kysymysten ääressä.

Teresa de Lauretis
ITSEPÄINEN VIETTI

Kirjoituksia elokuvasta,
seksuaalisuudesta ja sukupuolesta
toim. Anu Koivunen
suom. Tutta Palin ja Anu Koivunen
320 s., 28,50 €, toukokuu